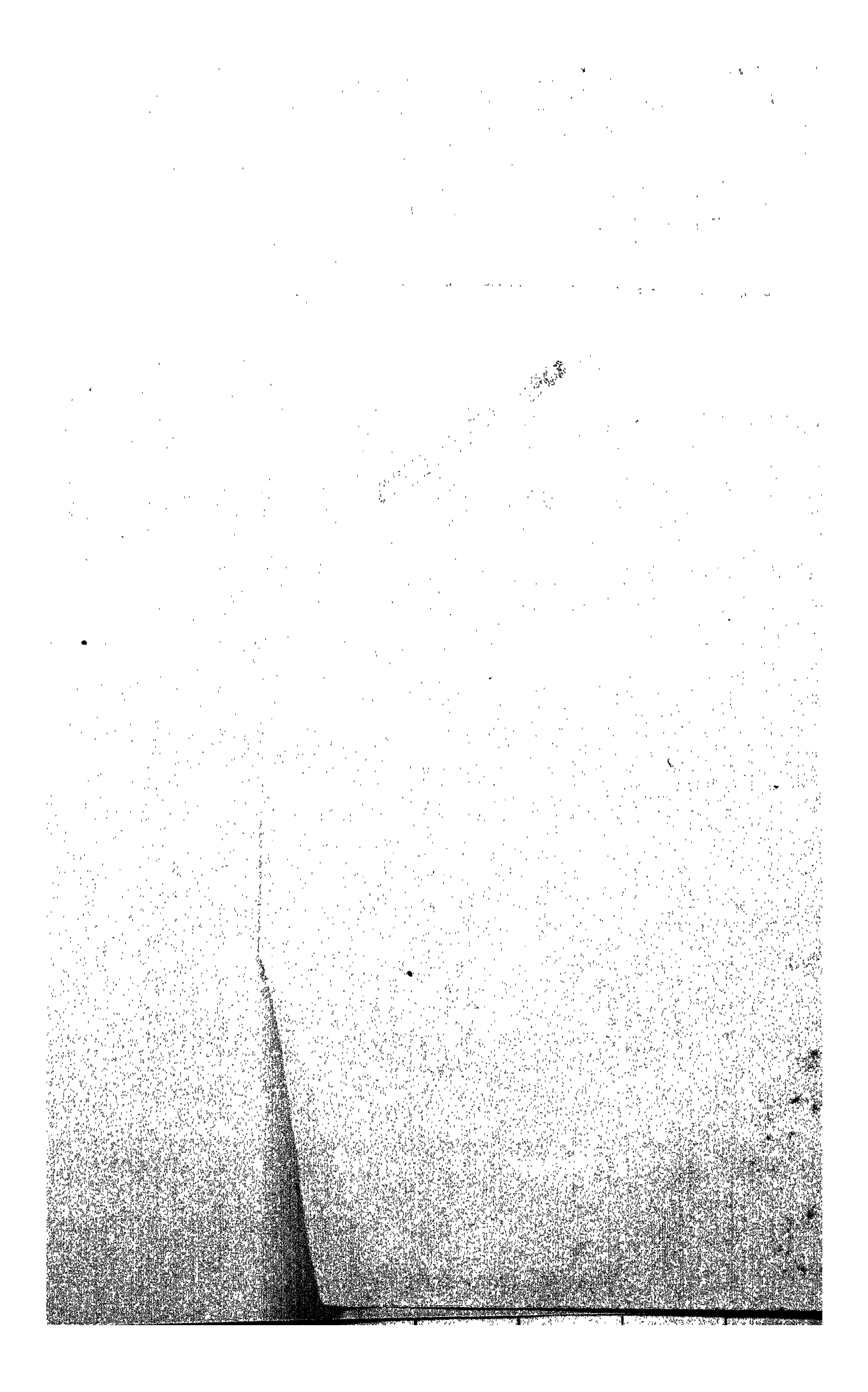
248	249	250	251	252	253	254	25[illegible]
273	274	275	276	277	278	279	[illegible]
298	299	300	301	302	303	304	3[illegible]
323	324	325	326	327	328	329	3[illegible]
348	349	350	351	352	353	354	35[illegible]
373	374	375	376	377	378	379	38[illegible]
398	399	400	401	402	403	404	40[illegible]
423	424	425	426	427	428	429	[illegible]3[illegible]
448	449	450	451	452	453	45[illegible]	[illegible]

هـذه الحدود والى تصوره بما يخصه وأما حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما يدل من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه فى غير ما موضع وما قاله أحد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنسا مقولا بتواطئ وانتفى أيضا ان يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله فى الذات يلزمه فى اللازم ولو كان لازما لم يقل فى جواب ما هو وايضا ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو باشتراك أو بلزوم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور مختلفة الذوات وأظن ابن سينا انه يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة فى طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التى وجودها مثل هذا الموجود فيها أول هو العلم فى سائر ما يوجد فيها فى ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الاشياء الحارة والذى يقال عليه بتقديم منها وهى النار هى السبب فى وجود سائر الاشياء الحارة حارة وكذلك الامر فى الجوهر وفى العقل وفى المبدء وفى ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر طبائع ما يحتوى عليه العلم الالهى هو من هـذا الجنس والاسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر وتوجد فى الاعراض وما قاله فى رسم الجوهر فهو شئ لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو ما توجد أجناس هذه الاشياء فى حدودها وقد بين ذلك أبو نصر فى كتابه فى البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل فى الحقيقة على معقول من المعقولات الثوانى أعنى المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشئ وقد بين ذلك أبو نصر فى كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع فى ذلك هو ان اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق الا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل أعنى لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعى لا لغوى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع فى ذلك ان يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة فى لسان العرب ولذلك عدل المترجمون الاكثر الى اسم الموجود والموجود الذى هو بمعنى الصادق هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة وهو فى البسائط والماهية واحد لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا

هو



جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس من هو في حقه سم فقد استحق القود وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود أيضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها أعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وأعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها أعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها أعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل أفعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتميزلهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نارا الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعتقدوا من أجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعل صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة وظهر لهم من هذا ان هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل واحد ... وراوا ان الذي يدرك الحس من

بل بالذين فى غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهبك انهم اذا اخطؤا فى شىء فليس من الواجب ان ينكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاده ومنها حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطؤن فى أشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا اياها فى علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ ان كان فى آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا فى مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الالهية قولا يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بامر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل فى القول والعمل والذى حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشرع فى هذه الاشياء هو الذى يقوله محققوا الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادى (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله فى مسئلة مفردة (قلت) الكلام فى علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة فضلا على ان يثبت فى كتاب فانه لا تنتهى افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافى فى سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما اطاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الاول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الاشياء فى البارى تعالى لوجودها فى الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ بل واضطر الى تفهيم معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى أو لم يروا انا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدى فهذه المسئلة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت فى كتاب الا فى الموضوعة على الطريق البرهانى وهى التى شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس فالكلام فى هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم ابدان كثير من الحيوانات التى تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هى أمور مضافة فانه قد يكون سما فى حق حيوان شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر وهكذا الامر فى الآراء مع الانسان أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس وغذاء فى حق نوع آخر فمن

جعل

هـذه الحدود والتى تصوره بما يخصه وأما حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما يدل من
ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه فى غير ما موضع وما قاله أحد منهم الا ابن
سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنسا مقولا بتواطئ وانتفى أيضا ان يكون اسما
مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله فى الذات يلزمه فى اللازم ولو كان لازما لم
يقل فى جواب ما هو وايضا ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو
باشتراك أو بلزوم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور
مختلفة الذوات وأظن ابن سينا يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ
هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة فى طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان
يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون الفعل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة
واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى
ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التى وجودها مثل هذا الوجود فيها أول هو العلة فى سائر
ما يوجد فيها فى ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حارة مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى
الاشياء الحارة والذى يقال عليه بتقديم منها وهى النار هى السبب فى وجود سائر الاشياء الحارة
حارة وكذلك الامر فى الجوهر وفى العقل وفى المبدء وفى ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر ما
يحتوى عليه العلم الالهى هو من هـذا الجنس والاسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر
وتوجد فى الاعراض وما قاله فى رسم [illegible] الجوهر هو شئ لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر
المأخوذ فى حده على نحو ما توجد أجناس هذه الاشياء فى حدودها وقد بين ذلك أبو نصر فى كتابه
فى البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن [illegible] رأى اسم الموجود يدل على
الصادق فى كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق يدل على عرض بل بالحقيقة على
معقول من المعقولات الثوانى أعنى المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون [illegible] الحقيقة على
المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات و[illegible] هذا
وقد بين ذلك أبو نصر فى كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع فى ذلك هو ان اسم الموجود
هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم
يجدوا فى لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء يقسمونه الى الجوهر والعرض
والى القوة والفعل أعنى لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن أن يفهم منه
معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعى لا لغوى
وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع فى ذلك ان يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين
التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك
المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية
لكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة فى لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر
الى اسم الموجود والموجود الذى هو بمعنى الصادق هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية
ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة
وهو فى البسيط والماهية واحد لا المعنى الذى يدل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا
هو

هذه هى الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا احدهما صورة والآخر مادة وان الذى يدركه العقل من هذه هى هذه الصور وانها انما تصير معقولات وعقلا اذا جردها العقل من الامور القائمة بها أعنى الذى سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم فى العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعنى المحل الذى تقوم به هى الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان فى المحسوسات طبيعتين احديهما قوة والاخرى فعل نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا فى العلل والمعلولات أيضا فافضى بهم الامر الى علة أولى هى بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم ان يكون فعلا محضا والا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم ان لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هى طريقة القوم بجملتها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فمرضتك أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم لتقف على كنههم من حق أو ضده وان كنت ممن تقصك واحدة من هذه الثلاثة ففرضتك أن تفرغ ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة فى الاسلام فانك ان كنت من أهلها لم تكن من اهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا ان هذه الذات التى وجدوا انها مبدؤ العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا ان النظام الموجود ههنا فى العالم واجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدؤ العالم الذى أفاده أن يكون موجودا وان يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب فى كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحى وجميع المعانى التى أفادها فى الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول فقوله وأى محال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له عما جرى فى العالم ولا عما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا ان تكون فى محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم انما امتنعوا ان يكون علمه بالموجودات

على

والقصد من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج منه قلت اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن أو كان فيها شئ بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان ان تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل الى افشائه فى هذا الموضع والقول الذى استعمل فى ابطال مذهب افلاطون هو سفسطائى وذلك ان حاصله هو ان نفس عمرو اما ان تكون هى عين نفس زيد واما ان تكون غيرها لكنها ليست هى نفس عمرو فهى غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك الهو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هى واحدة من جهة كثيرة من جهة كانك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها واما قوله انه لا يتصور انقسام الا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محلها والنفس أشبه شئ بالضوء وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر فى الانفس مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن فى كتبه ولكون هذه الاقاويل ليست مفيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن من يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه قلت اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحاله ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل به عنه لان كل قول انما يبنى بامور معروفة يستوى فى الاقرار بها الخصمان فاذا ادعى الخصم فى كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة واما من ادعى فى المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب واما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيئا ولا معنى لتأديبه أيضا فانه مثل من كلف الاعمى ان يتعرف تصور الالوان أو وجودها (قال) أبو حامد رضى الله عنه محتجا عن الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فى ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة او سنتين ولا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى متناهى الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضى

نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهى موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فيم
تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة
بالاحداث ضرورة وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطوطا
ليس فانه قول فى غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغى ان تنكر واقوالنا فيما هو ضرورى
عندكم انه غير ضرورى اذ قد تضعون اشياء ممكنة يدعى خصومكم ان امتناعها معلوم
بضرورة العقل أى كما تضعون اشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تضعون انتم
اشياء ضرورة وخصومكم تدعى انها ليست بضرورية وليس تقدرون فى هذا كله ان تأتوا
بفصل بين الدعوتين وقد تبين فى علم المنطق ان مثل هذه معاندة خطبية ضعيفة أو سفسطائية
والجواب فى هذا ان يقال ان الذى يدعى انه معلوم بالضرورة هو فى نفسه كذلك والذى
تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل الى الفصل
فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان فى قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون لكان البيان
فى ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة واما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف
من مذهب القوم لان سبب الكثرة والعددية هى المادة عندهم وسبب الاتفاق فى الكثرة
العددية هى الصورة وأما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه
لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركا له فى ذلك الوصف
غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو
موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان اجساما أو غير اجسام ولا نعرف
احدا فرق بين ماله وضع فى هذا المعنى الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا اعلم احدا منهم
قال بهذا القول ولا يلائم أصلا من أصولهم فهى خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له
بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ما له نهاية أكثر مما لا نهاية له ولعل
ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس لكنه قول قليل
الاقناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعنى اذا قسم ما لا نهاية
له على جزئين مثال ذلك انه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما
بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد)
فان قيل فالصحيح رأى أفلاطون وهو ان النفوس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم فى الابدان
فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بان يعتقد مخالفا لضرورة
العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل
واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا فى العلوم التى هى صفات
ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس فى كل اضافة فان قلتم انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان
قلنا وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف
يصير الواحد اثنين بل ألفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم
وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول فى الانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم
والقصد

يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون أكبر مما هو عليه أو
أصغر واذا كان ذلك كذلك فهى مماثلة فى اقتضاء وجود. قال الفلاسفة ان العالم انما أمكن ان
يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما
يتصور فى أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل) لهم
قد كان يمكنكم ان تجاوبوا عن هذا بان خلق العالم وقع فى الوقت الاصلح ولكن نريهم شيئين
متماثلين ليس يمكن الفلاسفة ان يدعوا بينهما خلافا أحدهما تخصيص جهة الحركة التى
للافلاك والثانى تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا فى
الخط الواصل من احديهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين فتخصيص
نقطتين عن سائر النقط التى تصلح ان تكون قطبا الكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التى فى
تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصصة لاحد المثلين فان قالوا انه ليس يصلح ان يكون كل
موضع من الكرة محلا للقطبين قلنا لهم يلزمكم على هذا الاصل الا يكون متشابه الاجزاء وقد
قلتم فى غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكرى وأيضا فان
ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أى جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من
جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوى ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا
كان هذا هكذا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات فى حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم
لخصومهم ان جميع اجزاء الفلك فى كونها اقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع
دون وضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو خطبى وذلك ان كثيرا
من الامور التى ترى بالبرهان انها ضرورية هى فى بادى الرأى ممكنة حكى عن الفلاسفة انهم
يزعمون ان البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف
وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دورا وأربعة أجسام اثنان منها أحدهما ثقيل
بالاطلاق وهى الارض التى هى مركز كرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهى النار التى هى
فى مقعر الفلك المستدير وان الذى يلى الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف
بالاضافة الى الارض ثم يلى الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار
وأن سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها فى غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك
كانت هى المركز الثابت وان السبب فى الخفة النار باطلاق هو انها فى غاية القرب من الحركة
المستديرة وان التى بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا أعنى الثقل والخفة
لكونهما فى الوسط بين الطرفين أعنى الموضع الابعد والاقرب وانه لولا الجسم المستدير لم يكن

الازل غير موجودها فى المحدث وانما سميها ارادة بالشرع وظاهر أن اقصى مراتب هذا العناد انه جدلى لان البرهان الذى أدى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعنى أن تخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هى متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وهما فى غاية التقابل الذى هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التى تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب و يأتى القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض والاغراض هى التى تخصص الشئ بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التى حصولها انما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التى نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهى مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التى هذا شأنها هى شوق الى التمام عند وجود النقصان فى ذات المريد (وأما الاغراض) التى هى لذات المريد لا لان المراد يحصل منه للمريد شئ لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كاخراج الشئ من العدم الى الوجود فانه لا شك فى أن الوجود أفضل له من العدم أعنى للشئ المخرج وهذه هى حال الارادة الازلية مع الموجودات فانه انما يختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا فهذا هو أحد صنفى المعاندة التى تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التى فى الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا فى الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشئ عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدى رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه و يقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا و يقدر انه ليس متصورا فى واحدة منهما مرجح فانه لا بد وأن يميز احديهما بالاخذ وهذا تغليط فانه اذا فرض شئ بهذه الصفة ووضع مريد الحاجة الى أكل التمر أو أخذه احدى التمرتين فى هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما أخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز أخذ احديهما عند الترك المطلق لا بأخذ احديهما وتمييزه عن ترك الاخرى أعنى اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ احديهما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجحه على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احديهما عن الثانية هو ترجيح احديهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان فى وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغاير أحدهما الثانى بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثانى لان الغيرية موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول فى الاعتراض (ثم ذكر) أبو حامد الوجه الثانى من الاعتراض

واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلابد اذن
على اصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود القديم فى
الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أى لو وضعوا ان الحادث بما هو
حادث انما صدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسئلة لكن ينبغى
ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك
متكررا فى مادة منحصرة متناهية مثل ان يكون فساد الفاسد منهما شرطا فى وجود الثانى
فقط (أقول) انه واجب ان يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون
هو المادة التى يتكون منها الثالث صورة ذلك ان نتوهم انسانين فعل الاول منهما الثانى من
مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثانى من مادة انسان
انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثانى فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان
يتوهم فى مادتين تأتى الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض فى ذلك محال وذلك ما دام الفاعل باقيا
فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين
فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيها فى الماضى أعنى انه متى كان انسان فقد كان قبله
انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا
شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو فى طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل وأما لو كان انسان
عن انسان من مواد لا نهاية لها أو امكن ان يتزيد تزيدا لا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان
يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناهيا يتزيد تزيدا لا نهاية له من غير ان
يفسد شئ منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شئ قد بينه الحكيم فى السماع فاذا
الجهة التى منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ليست هى من جهة وجود
الحادثات عنه بما هى حادثة بل بما هى قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا
المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن
سبب حادث وأما الجهة التى من قبلها أدخل القدماء فى الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من
غير ان يقبل ضربا من ضروب التغيير فهما جهتان احدهما انهم الفوا هذا الوجود الدورى قديما
وذلك انهم ألفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما كونا لما
بعده فوجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير فى جوهره وانما
هو متغير فى المكان باجزائه أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد
منهما وكون الكائن وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير المتغير الا فى الاين لا فى غير ذلك من
ضروب التغاير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال
له أعنى انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذى من قبله أدخلوا
موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذى هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى
الى الحركة فى المكان ووجود فى المكان ولا ترتقى الى متحرك [illegible]

متضادتان فكيف يتساويان وان قلناهذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآنات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعي ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما أفعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعي انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة وأما ان يكون قابل قبل الاضداد واحدا في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعني في مادة الشيء القريبة لكان وجوده فاسدا لامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهاني وان كان يظن بابي نصر وابن سينا انهما سلكا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآنات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاليق به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريد أنه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح لخصومهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المختلفة وقد يعاند هذا العدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات وللخصم ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية (قال) أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال انه استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث

جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شيء حادث عن شيء من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو متجدد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائى فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هى ثابتة وانما صدر عنها من حيث هى متجددة الا انها لم تحتج الى سبب مجدد محدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم اى لا أول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر وهو الذى يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هى متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا قال ولهم فى الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل (قال) أبو حامد رضى الله عنه الدليل الثانى لهم فى المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه فى الوجود الزمانى وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فانها متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد فى الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما حادثا والآخر قديما وان أريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) اما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان البارى سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والبارى قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه مما ان يكون فى زمان والعالم شأنه ان يكون فى زمان فليس يصدق فيه مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون فى زمان والعالم شأنه

ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يتحرك وأما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان ولكن باقوال هى من جنس هذا القول وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من انصف وان تزيف لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذى تزيف به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه الاعتراض عليهم فى هذه المسألة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التى من قبلها ادخلوا وجود أزلى فى الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلى وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو أزلى فى جوهر كائن فاسد فى حركاته الجزئية لا فى الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ما هو من الافعال أزلى بالجنس أى ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة) قالت نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب تجدد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذى سألهم أولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذى ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما جاوب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث بل بما هو أزلى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول أعنى حضور شرط فعل القديم الذى ليس باول مستند الى القديم الاول على الوجه الذى يستند الى الحدث عن القديم الاول وهو الاستناد الذى هو بالكل لا بالاجزاء ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصور مذهبهم ومعناه انما لا يتصور حادث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها لا أول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها يتوهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحدوث اجزائها مبدأ الحوادث ويكون بازليتها كليتها فعلا للازلى ثم قال فى الاعتراض على هذا النحو الذى من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية أحادثة هى أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث

شئ ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات بل ان كان فبالعرض اذ كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان جزأ من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه كما عرض لعيسى وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان وانما الذي يبين ههنا ان المعاندة غير صحيحة وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح (قال) أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما تقال على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قول القائل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شئ ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي أن يكون هنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كله بين بنفسه لكن هذا لا شك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم والتأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك ان كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي يمثل بها وانما تصح المقايسة صحة لا شك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاذا لم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو ان المقايسة ان اخذت المقايسة بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة يبطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال) أبو حامد مجيبا الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم

ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان فلا التفات الى أغاليط الاوهام (قلت) هذا قول مغالطى خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود أحدهما فى طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان والآخر ليس فى طبيعة الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان اما الذى فى طبيعة الحركة فوجوده معلوم بالحس والعقل واما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها لبعض لا تمر الى غير نهاية بل تنتهى الى سبب أول غير متحرك أصلا وقام البرهان أيضا على أن الموجود الذى فى طبيعة الحركة ليس ينفك عن الزمان وان الموجود الذى ليس فى طبيعة الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر أعنى الذى ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذى اذا اعتبر أحدهما بالثانى صدق عليه انه اما ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذا تقدم احد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ولا فى زمان على الوجود المتغير الذى فى الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا ولا ان أحدهما متقدم على الآخر فقول أبى حامد ان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين فى العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التى استوفت شروط العلل واما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المحرك ليس لكليته مبدأ لزمهم هذا الشك وامكنهم ان يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم ان الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث لكليته انه متى وضع حادثا وضع موجود قبل أن وجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة فى متحرك سواء وضعت الحركة فى زمان أو فى غير زمان وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون فى هذا الاصل فسيأتى الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل أن يوجد وهذا كله كلام جدلى فى هذا الموضع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول ابى حامد لو كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان الله

العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى
التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهي
ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو
شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع ان يوجد
بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاء
مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة
ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد
لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا
خبيثة وهي من مواضع الابدال المغالطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم للكم
الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو
الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له
أو جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل أو انه يجب ان تنتهي الى عظم
آخر ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حده وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة
المحدثة فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة الا في زمان أعني
ان يفضل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان
آخر اذ كان حد الآن انه الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر
والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال
وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان
تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن ليس يمكن ان يوجد لا مع الزمان
الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون
قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض
فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل
حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث
معدوما فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجد
وبين كل آنين زمان لانه لا يلي آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة وقد تبين ذلك في العلوم فاذن قبل
الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آنين في الوجود حدث
بينهما زمان ولا بد فالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الكم
ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع
الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه
فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع
المحدث والذي يرفع ان يكون الفوق فوقا يعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع
الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذا ارتفع هذا ان ارتفع الثقيل والخفيف وليس فعل الوهم

الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله تجوز [illegible]
مبتدأ الا مع تقدير قبل له (قلت) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شئ محقق موجود هو
الزمان وهو لعجز الوهم عن ان يقدر تناهى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق
فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء أو خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد
منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق
نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له بان يقال
له الخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فاذا كان الجسم
متباعدا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء والملاء غيره فهوم فثبت ان
ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد
اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهى اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه
فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم
متشبثا بخياله وتقديره ولا يذعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه
عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة
الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال
وهمى كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء
(قلت) حاصل هذا القول معاندتان احديهما ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل
والبعد هما شيئان موجودان بالقياس الى وهمنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار
ماضيا وماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء
الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شئ تفعله النفس فاذا بطل وجود
الحركة فباطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان
الزمان شئ يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس يمتنع وجود
الزمان الا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها
فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس ههنا الا موجودان موجود يقبل الحركة وموجود ليس
يقبل الحركة وليس يمكن ان ينقلب أحد الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن ان ينقلب
الضروري ممكنا فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب ان تنقلب طبيعة الموجودات
التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك كذلك لان
الحركة هي في شئ ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة لها هي في زمان
ضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه
امكان أصلا الا لو أمكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم
ولا بد ان يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال
في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما
يتحول القابل [illegible] العناد الثاني وهو أقوى هذه

... انهما تحت الفوق والتحت قلنا اذا أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط وذلك ان حاصله ان الفوق والاسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التباس وهمى وأما التساسل الذى فى القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة هنالك وانما هو عقلى ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشئ يمكن ان يتوهم سفلا لذلك الشئ والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذى قبل الحادث وهو المسمى قبلا يمكن ان يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذى يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذى يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع ويرون ان نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع يعرض له فى التخيل انتهاؤه اما الى خلاء أو ملاء فهذا الدليل انما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين أحدهما انهم يضعون فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يضعون أولا باطلاق ولا آخر باطلاق والثانى ان لخصومهم ان يقولوا انه ليس العلة فى تخيل ان للفوق فوقا ومروره ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك التخيل من قبل انه لم يشاهد عظم الا متصلا بعظم كما لم يشاهد شيأ محدثا الا وله قبل ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخارج (قال) مجيبا للفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصلة بهذه المعارضة فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية فى الزمان بالنهاية فى العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول فى ذلك (قال) أبو حامد صيغة ثانية لهم فى الزام قدم الزمان قالوا لا شك عندكم فى ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو ما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كانه مكيال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا المكيال والامتداد يمكن ان نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها أو يطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله الى الآن فلنفرض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذى يقدره أطول من الامتداد الذى قدر العالم الاول بمقدار محدود كذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثانى ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب ان يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان فى العوالم يمر الى غير نهاية أى يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم ويمر الامر الى غير النهاية فههنا امتداد متقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد

... الى محيط جسم كرى اذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك
متى طلب الذهن ان يتوهم فى الجسم الكرى انه يجب ان ينتهى الى شئ غيره فقد توهم باطلا
وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب
الصناعى وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم
من قبل انها موجودة فيه كما يوجد العرض فى موضعه المتشخص لتشخصه والمشار اليه
بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا فى المكان الذى فيه موضوعه وليس الامر كذلك فى
لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شئ بلزوم العدد عن المعدود أعنى انه
كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر فى الزمان مع الحركات ولذلك
كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك وموجودا فى كل مكان حتى لو توهمنا قوما حبسوا منذ
الصبا فى مغارة من الارض لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا من
الحركات المحسوسات التى فى العالم ولذلك ما يرى أرسطوطاليس ان وجود الحركات فى الزمان
هى أشبه شئ بوجود المعدودات فى العدد وذلك ان العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتعين
له موضع بتعين مواضع المعدودات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود
الموجودات المتحركة من جهة ما هى متحركة كما يقدر العدد أعيانها ولذلك قال ارسطاطاليس
فى حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها واذا كان هذا هكذا فكما
انه ان فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم ان يكون العدد حادثا بل واجب ان كان معدودا ان
يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة ان يكون قبلها زمان ولو حدث
الزمان بوجود حركة مشار اليها أى حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا
يفهم لك ان طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كرى وليس للكرة فوق ولا
تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها تلى رأسك والاخرى تحتا من حيث انها تلى
رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التى هى تحت بالاضافة اليك هى فوق بالاضافة
الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذى أخمص قدمه أخمص قدمك
بل الجهة التى تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هى بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت
الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم فلا يتصور ان ينقلب آخرا وهو
كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمى الجهة التى تلى الرقيق
فوقا الى حيث ينتهى والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى اجزاء العالم بل هى
أسامى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل
فالفوق والتحت فيه نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم
على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتى له لا يتصور ان يتبدل فيصير آخرا ولا العدم
المقدر عند فناء العالم الذى هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فطرفا نهاية وجود
العالم اللذان أحدهما أول والثانى آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل

وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم فى مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك ان المكان يلزم ان يتقدم المحدث ضرورة فمن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهى الجسم ليس يقدر ان يضع العالم محدثا وكذلك من أنكر من متأخرى الاشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثنى بذلك بعض من يعتنى بمذاهب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذى هو كالكيل لها كيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغى ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من الافعال المنسوبة الى الخيال

(قال) أبو حامد فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن لغير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس بممكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شنعت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن البارى ان يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجيز للبارى تعالى لان العجز انما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل (ثم قال) أبو حامد ردا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه أحدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل فى تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذى هو فى بادى الرأى وأما عند العقل الحقيقى فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق فى قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع الى المحالات المعروفة بأنفسها فهى ترجع بنحوين أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه انه محال والثانى أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء ووضع خارجه ملاء أو خلاء يلزم عنه محال من المحالات أما الخلاء فوجود بعد مفارق وأما الجسم فكونه متحركا اما الى فوق واما الى أسفل واما مستديرا فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزءا من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال فى العلم الطبيعى وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من اسطقسات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليطلب براهينه فى المواضع التى وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التى يجب أن يتقدم وجودها فى الناظر نظرا برهانيا ثم ذكر الوجه الثانى فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من

فان مقدار الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذى نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شئ يتوهم حادثا كما ان الكيل ينبغى ان يكون متقدما على المكيل فى الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد الذى هو الزمان حادثا بحدوث حركة أولى لوجب ان يكون قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث وهو كالكلى لها كذلك يجب ان يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذى يسمى الزمان فهذا هو أوفق الجهات التى يخرج عليها هذا القول وهى طريقة ابن سينا فى اثبات الزمان لكن فى تقديمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم أعنى انه كما ان هذا الممكن الذى فى العالم من شأنه ان يلحقه الزمان كذلك الممكن الذى فى قبل العالم فهذا بين فى الممكن الذى فى العالم ولذلك يمكن ان يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان فى قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية فنقول فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا وجوابنا فى تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم فى تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالزام صحيح اذا جوز تزيد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن البارى سبحانه شئ متناه تتقدمه امكانات كمية لا نهاية لها واذا جاز هذا فى امكانات العظم جاز فى امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانات أزمنة لا نهاية لها (والجواب) عن هذا ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الا طبيعتان طبيعة الضرورى والممتنع وهو بين ان حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضرورى والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز ان يكون عظم أكبر من عظم ويمر ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا آخر له ولو جاز ان يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطوطاليس فان التزيد فى العظم الى غير نهاية مستحيل وأما من رأى ان يجوز ذلك لامكان [illegible]

غير التى كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج من مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين وأما قوله والتحقيق فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلبيسه أشياء أخر فانه ان كان ليس فى هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذى يدل على الامتناع وهذا الا يكون قادرا فى وقت ويكون قادرا فى وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا فى أوقات محدودة متناهية وهو موجود ازلى قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز أن يكون العالم قديما أو محدثا أو لا يجوز أن يكون قديما أو لا يجوز أن يكون محدثا أو يجوز أن يكون محدثا ولا يجوز أن يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز أن يكون فعلا لفاعل أول أولا فان لم يكن فى العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك فى اذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعنى الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا ان يكون ينقصه من وجوده شئ أعنى ان لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة ما مضطر وانه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله (الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو) حامد تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) اما من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم ازليا لان ما لم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن

[illegible]

وواجب الوجود بغيره والجواب فى هذا عندى أقرب وذلك انه يجب فى الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التى ينشر بها الخشب هى آلة مقدرة فى الكمية والكيفية والمادة أعنى انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق وليس أحد يقول ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الاشعرية فى المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى الموجودات خالقا وهذا كله ابطال للخالق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل أن يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال فان قلتم الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا كمان الشئ اذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه امكن اتصافه بالآخر أو أكبر منه أو أصغر بمقدار صغير ممتنعا فان لم يستحل هذا فهذا لا يستحيل فهذه طريقة المقاومة والتحقيق فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلبيسه أشياء أخر (قلت) حاصل هذا القول أن تقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة أعنى قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشئ الى الفعل أعنى وجود الشئ الممكن بل نقول ان الامكان وقع موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان جحد تقدم الامكان للشئ الممكن جحد للضرورات بان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشئ ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة والممتنع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن واحد فهؤلاء يلزمهم أن لا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية فى القول ليس هو أن ينتقل القديم من العجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح أن يكون الشئ انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضرورى ممكنا وانزال شئ ما ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل فى حال وجود ضده فى موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيأ ما ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت آخر فقد سلم ان الشئ من

ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا تكون شئ من غير شئ فان معنى التكون هو انقلاب الشئ وتغيره عما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون اعنى الذى نقول فيه انه يتكون فبقى الا يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها (قال أبو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعى مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لابد ان تستدعى أمرا موجودا خارج النفس اذ كان الصادق كما قيل فى حده انه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس فلابد فى قولنا فى الشئ انه ممكن ان يستدعى هذا الفهم شيأ يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه لا يستدعى الامكان موجودا يستند اليه بدليل ان الممتنع لا يستدعى موجودا يستند اليه فقول سفسطانى وذلك ان الممتنع يستدعى موضوعا مثل ما يستدعى الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضى ولابد موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعى موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان يقتضى موضوعا أيضا مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع بان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية أو داخلها او نقول ان الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا ومضى ذلك فى الوجود وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التى أتى بها ههنا (قال ابو حامد) والثانى ان السواد والبياض الى قوله اليها الامكان قلت هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذى يقال على المقبول يقابله الضرورى والذى يتصف بالامكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ ان يوجد والا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شئ ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب ان يكون القابل لهما شيأ ثالثا غيرهما وهو الذى يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود

الحكيم ان الامكان فى الامور الازلية هو ضرورى (قال أبو حامد) الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم فى المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك هكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادى الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم أزليا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد فى الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثانى عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالحال فى اشخاص الناس وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد لزم ان يمر الامر الى غير نهاية والا لزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التى يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا فحص عنه ظهر انه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدء الاول بالنحو الذى صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازلى وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالحال فى الاشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم فبالاضطرار اما ينتهى الامر الى عالم ازلى بالشخص أو يتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى اعنى بانزاله واحدا بالعدد ازليا دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعى شيأ يقوم به وهو المحل القابل للشىء الممكن وذلك ان الامكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى ان يعتقد فيه انه الامكان الذى من قبل الفاعل وذلك ان قولنا فى زيد انه يمكن ان يفعل كذا غير قولنا فى المفعول انه يمكن ولذلك يشترط فى امكان الفاعل امكان القابل اذ كان الفاعل الذى لا يمكن ان يفعل ممتنعا فاذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع اصلا ولا أمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشىء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بما هى مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فمن جهة ما هى مركبة

جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هى كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن ان يحكم عليها احكاما صادقة والا اختلف عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطبائع وأيضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل فى الاذهان لا فى الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة أصلا فى الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنها رام ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان فى الوجود الذى بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود اصلا فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما أقبح هذه المغالطة وأخبثها (قال أبو حامد) واما قولهم لو قدر عدم العقلاء الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذى يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك ان قالوا ان اقنع ما امكن فيه ابتناؤه على مقدمتين احديهما انه بين ان الامكان منه جزئى خارج النفس وكلى وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هى طبيعة الكلى الذى فى الذهن فليس للطبيعة الجزئى ولا الكلى حتى يكون طبيعة الجزئى هى طبيعة الكلى وهذا كله سخافات وكيف ما كان فان الكلى له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) واما العذر عن الامتناع الى قوله فى ذاته قلت هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هى حكمه على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظير لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود فى الوجود كما انه بوجوده واجب الوجود فى الوجود فلا معنى لتكثير الكلام فى هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله فى الموضعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان وضعوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع فى المادة ان يكون الامكان الذى فى القابل كالامكان الذى فى الفاعل لان يصدر عنه الفعل فيستوى الامكانان وذلك شئ شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتى النفس كانها تدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس فى البدن كما لا يكون الصانع هيئة فى المصنوع (والجواب) انه لا يمتنع ان يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح فى السفينة والصانع مع الآلة التى يفعل بها فان كان البدن كالآلة للنفس فهى هيئة مفارقة وليس الامكان الذى فى الآلة كالامكان الذى فى الفاعل بل توجد الآلة فى الحالتين جميعا أعنى الامكان الذى فى المنفعل والامكان الذى فى الفاعل ومن جهة انها متحركة توجد فيها الامكان الذى فى القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يوضع الامكان الذى فى القابل هو بعينه الامكان الذى فى [illegible] الامكان الذى فى الفاعل

نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشئ الذى بالفعل أعنى الذى منه الكون من جهة
ماهو بالفعل لان ذلك أيضا يذهب والذى منه الكون يجب ان يكون جزأ من المتكون فاذا
ههنا موضوع ضرورة هو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذى يقال
فيه انه تكون وتغير وانتقل من العدم الى الوجود ولسنا نقدر أيضا ان نجعل هذا من طبيعة
الشئ الخارج الى الفعل أعنى من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون
الموجود وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة
والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل اعنى لا تتعرى
من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى
الاعضاء التى للجنين وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة
بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى وهى علة الكون
والفساد وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو حامد)
والثالث ان نفوس الآدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم احدا من الحكماء قال ان
النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان
حدوثها هو اضافى وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات
التى فى المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور
الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان ادى اليه وان الحامل لهذا
الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا يقف على مذاهبهم فى هذه الاشياء الا من نظر فى كتبهم على
الشروط التى وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف فتعرض أبى حامد الى مثل هذه الاشياء
على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فانه لا يخلو من احد امرين اما انه فهم هذه الاشياء على
حقائقها فساقها ههنا على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها
فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرجل يجل عندنا عن هذين
الوصفين ولكن لابد للجواد من كبوة فكبوة أبى حامد هى وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر
الى ذلك من اجل زمانه ومكانه قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قوله
بهذا الطريق (قلت) ما أورده فى هذا الفصل هو كلام غير صحيح وانت تتبين ذلك مما ذكرنا من
تفهيم طبيعة الممكن (ثم قال) أبو حامد معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه
(قلت) هذا كلام سفسطائى لان الامكان هو كلى له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر
الكليات وليس العلم علما بالمعنى الكلى ولكنه علم بالجزئيات نحو كلى يفعله الذهن فى
الكليات عند ما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد فالكلى ليست
طبيعته طبيعة الاشياء التى هو لها كلى وهو فى هذا القول غالط فاخذا ان طبيعة الامكان
هى طبيعة الكلى دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلى أعنى الامكان
الكلى والكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود فى طبيعة الاشياء المعلومة
بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هى كليات ادراكا كاذبا وانما يكون

يقبل الفساد ويقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب أن يفحص عنه وقد فحص
عنه الاوائل فابو الهذيل موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد التزاما
لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في
الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل فيه شيأ فشيأ فكلام مموه وذلك ان
ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه
وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا
باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل وما لا كل له فلا جزء له وذلك ان
الزمان ان لم يوجد له مبدء اول حادث في الماضي لان كل مبدء حادث هو حاضر وكل حاضر قبله
ماض فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه والا يدخل
منه في الوجود الماضي الا اجزؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن
الذي هو سيال فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما سلف من وجوده قد
دخل الآن في الوجود لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدء ولكان الزمان يحصره من
طرفيه كذلك نقول فيما كان مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي
ما حصره منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا
اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجود ازلي افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل
موجود تم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه
يلزم ضرورة الا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك
الموجود الازلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممتنع والاليق بالموجود
الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين
وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لموجود ازلي غير
داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي فليس
كل ما نقول به انه لم يدخل يجوز ان يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا انه قد انقضى لان
ما له نهاية فله مبدؤ وأيضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له
مبدؤ الذي نضع انه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذا
ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الموجود الازلي فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في
الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه
معنيان احدهما ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح واما
ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود
لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مقارن للوجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود
اعني من سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي ان يسلم ان ههنا افعالا لم تزل قبل

عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين (قال) فان قيل فقد عولتم الى قوله بالهدم (قلت) اما مقابلات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضى هدما وانما يقتضى حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم يبن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذى يقابله وأكثر الاقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة انما هى التى تقتضى ابطال مذهبهم بحسب الامر فى نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن لخصومهم ان يدعوا ان الامكان حكم ذهنى مثل دعواهم ذلك فى الكلى فانه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكلى فى الذهن فقط واما كون الامكان فى الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يبتدى بتقرير الحق قبل ان يبتدى بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد فى هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع فى العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن أثبتها فى ذلك وأصحها ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الانوار

(المسئلة الثانية فى ابطال مذهبهم)
(فى أبدية العالم والزمان والحركة قال أبو حامد) ليعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قلت) أما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثانى وأما قوله انه ليس يلزم فى الدليل الثالث فى المستقبل مثل ما يلزم فى الماضى على رأيهم فانا نحيل ان يكون العالم أزليا فيما مضى ولسنا نحيل ان يكون أزليا فيما يستقبل الا أبو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم أزليا من الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الوجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد انه ليس له أول صح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسمية من سماه دهرا لا معنى لها واذ كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له وأما قولهم ان كل ما وجد فى الماضى فله أول فقضية باطلة لان الاول يوجد فى الماضى أزليا كما يوجد فى المستقبل وأما تفريقهم فى ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع فى الماضى مما ليس بازلى غير وجود ما وقع فى الماضى من الازلى وذلك ان ما يقع فى الماضى من غير الازلى هو متناه من الطرفين أعنى ان له ابتداء وانقضاء وأما ما وقع فى الماضى من الازلى فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها فى الماضى وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك كانت هذه

وكان ما يتحلل منها في مدة الارصاد غير محسوس لعظم جرمها [illegible]

الاجرام ماله قدر محسوس وذلك ان ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزاء منه تتحلل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الذابل ان تبقى بأسرها في العالم أو ينحل الى جزء آخر وان ذلك كان يوجب في العالم تغيرا بينا اما في عدد اجزائه واما في كيفيتها ولو تغيرت كليات الاجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها ولا سيما بخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم فتوهم ان الاضمحلال على الاجرام السماوية يخل بالنظام الالهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله اقتحمت محالا (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعدام كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعدام فلا معنى لاعادة القول في ذلك وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه فلجؤا الى الاقاويل التي تذكرتهم بعد وهذا أمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعني بايجاد شئ لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيأ غير اخراج ماهو بالقوة الى ان يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين اما في الايجاد فينقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما في الاعدام فينقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فانه يلزمه هذا الشك أعني ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في الايجاد والاعدام الا انه لما كان في الاعدام أبين لم يقدر المتكلمون ان ينفصلوا عن خصومهم وذلك انه ظاهر انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا نقل الشئ من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الايجاد الا انه أخفى في ذلك انه اذا وجد الشئ فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد شيأ الا قلب عدم الشئ الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي الايجاد كان لهم ان يقولوا ان فعله انما تعلق بالايجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعدام اذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عند ذلك ابطال العدم لكن يلزمهم ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الوجود على مذهبهم ليس له الا حال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي أحد أمرين اما ان يتعلق به فعل الفاعل واما ان يتعلق بالعدم فيقلب عينه الى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما بان يتعلق فعل الفاعل

ان توجد افعال لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه ازليا ووجوده أزليا وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا مالا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأى (قال أبو حامد) ومسلكهم الرابع الى قوله الحالة فيها (قلت) اما اذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازلى أو من فاعل غير ازلى لانه ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتاخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذى لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا مخلص له منها فلعل الله أن يجعلك وايانا ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من افعاله والواجب التى لا تتناهى وكل ما قلناه من هذا كله فليس بين ههنا ويجب ان نفحص عنه بعناية على الشروط التى بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل المختلفين في كل شئ يفحص عنه ان كان يحب ان يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذى عاند به هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد يقع للشئ قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفاسد على المجرى الطبيعى ولم يوضع قسرا وسلم أيضا ان الجرم السماوى حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعى فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاوثق من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطقسات التى تركبت منها واما الى صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البسائط بان يتكون بعضها من بعض أعنى الاسطقسات الاربعة ولو فسدت الى الاسطقسات لكانت جزأ من عالم أخر لانه لا يصح أن يكون من الاسطقسات المحصورة فيها الان هذه الاسطقسات هى جزء لا قدر له بالاضافة اليها بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سماء ولا أرضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل واما قوله انه

يكون باقيا من جهة ماهو موجود والعدم أمر طارئ عليه فما الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات ببقاء وهذا كله تشبيه بالفساد الذي يكون في العقل والمخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم ابين من ان يحتاج الى المعاندة (قال) أبو حامد الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها ومحال ان يكون الشئ شرطا في وجود نفسه وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدؤ الموجود الجزؤ الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الآن الجوهر فان ذلك الآن ليس فيه شئ من الجزء المعدوم ولا شئ من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشئ المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزؤ من الشئ الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أحرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السيال والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيال شرطا في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ماهو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من ليس يضع هيولى للشئ الكائن انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه عدم لان البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شئ واحد لما كان يألم بذاته أي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم الا يتكون بل كان يتكون موجودا لم يزل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس لا معنى له (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة (والجواب) ان ما ذكرتموه الى قوله اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشئ عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الموجود ان يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول انه يقع العدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزم ان يقع العدم بالذات وأولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم اعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن هذا الفعل العدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضعه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني

سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما ادركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشئ بدل الشئ حتى يظن بظل الشئ انه الشئ فهذا كما ترى أمر لازم لمن يفهم من الايجاد اخراج الشئ من الموجود الذى بالقوة الى الموجود الذى بالفعل وفى الاعدام عكس هذا وهو تغيره من الفعل الى القوة ومن هنا يظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب فى غاية الضعف لان ما يلزم فى الاعدام يلزم فى الايجاد لكنه فى الاعدام أبين ولذلك ظن انهما يفترقان فى هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق فى هذا الشك المتوجه عليهم فى الاعدام فقال أما المعتزلة فانهم الى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان مترادفان فان لم يخلق عدما لم يخلق فناء ولو قدرنا الفناء موجودا لكان أقصى مراتبه ان يكون عرضا ووجود عرض فى غير محل مستحيل وأيضا فكيف يتصور ان يكون العدم يفعل عدما وهذا كله شبيه بقول المبرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية الى قوله وكذا الاعدام (قلت) أما الكرامية فيرون ان ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذى يسمونه ايجادا ومفعول وهو الذى تعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوما وفعلا يسمى اعداما وشيأ معدوما ويرون ان الفعل هو شئ قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال فى الفاعل ان يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا وانما الحوادث التى توجب تغير المحل الحوادث التى تغير ذات المحل مثل تغير الشئ من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هى اضافة موجودة بين الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذى يلزمهم ان يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير ان ينقصه فى الحال التى لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث فى وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل فى الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم أن يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول فى غاية السقوط وان كان قد قال به كثير من القدماء أعنى ان الموجودات فى سيلان دائم وتكاد لا تتناهى المحالات التى تلزمه وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الوجود بفنائه فانه ان كان يفنى بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشئ الذى به صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الضدان لشئ من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضى عدمه فسيكون موجودا معدوما فى آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية فى نفسها فهل عدمها انتقالها من جهة ما هى موجودة أو معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة
[illegible]

الوصف باحد هذين الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذى ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شئ يريده والمختار هو الذى يختار أحد الافضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذى اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة فالارادة هى انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعى لان فعل الشئ الطبيعى هو ضرورى فى جوهره وليس ضروريا فى جوهر المريد ولكنه من تتمته وأيضا فان الفعل الطبيعى ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة التى بها صار الله فاعلا ليس بينا فى هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته فى الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن رؤية واختيار ويجعل هذا الحد له مطردا فى الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذا نفوا هذا الحد من الفاعل الاول ان ينفوا عنه الفعل هذا بين بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذى يقصد الغلط لا الحق واذا أخطأ فى الحق فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق بين من يقول ان الله تعالى مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وانه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال) أبو حامد ولنحقق كل واحد الى قوله وهو محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان أحدهما انه لا يعد فى الاسباب الفاعلة الا من فعل برؤية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد فى الاسباب الفاعلة والثانى ان الجهة التى بها يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هى مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوى الى أسفل للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذى يخرج غيره من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن رؤية واختيار وربما كان بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان البارى سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو أيضا فاعل بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذى الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو فى الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شئ من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا الشئ من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار فى أعلى مراتب المريدين المختارين أذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد وهذا هو نص كلام الحكيم امام القوم فى بعض مقالاته المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف يبدع الله العالم لا من شئ وفعله شيأ من لا شئ فلنا فى جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من أن يكون قوته كنحو قدرته وارادته كنحو ارادته وارادته كنحو حكمته أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الارادة والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى

و بين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا و بالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا و بالذات وانما وقوع العدم عندهم تابع للفعل الفاعل في الوجود فالذي يلزم من قال ان العالم ينعدم الى لا موجود أصلا (قال) أبو حامد فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد (قلت) هذا جواب من الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون ان العدم طار و واقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يضع ان الشئ ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة (قال) أبو حامد وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طار معقول و ينسب الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شئ ما لانه ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوما أولا و بالذات أي يقلب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك اعني انه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا و بالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادي للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة و واحد بالعرض وهو العدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني ان يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجودا (قلت) بل يفترق أشد الافتراق اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولا والعدم ثانيا أي وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصيير الوجود الذي بالفعل الى القوة فابطال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم بان ينقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا و بالعرض وانما الذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشئ الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا و بالذات فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت ابي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقاويل (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم صنعته وفعله و بيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده فكلام غير معروف بنفسه وحد غير معترف به في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك انا نشاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الا شيئا واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف الثاني أشياء لها ان تفعل الشئ في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهي

من العدم الى الوجود أى فعل فيه شيأ الا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك وانما هى قسمة جنس ولما كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الاغبياء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان يأتى بمثل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة فى كون النفوس متشعبة بقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان احدا لا يقول نظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقديرا للنظر تحقيقى وتبعيدا له من ان يفهم منه النظر المجازى ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقى من أول الامر ان تقييده النظر بالعين قريبا من ان يكون هدرا واما اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمة للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع اثبت فعلا فى المشهور من الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لخصومهم ان يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر فى الموجودات فان كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا فمن اين ليت شعرى قيل ان رسم الفاعل الحقيقى فى الغالب هو ان يكون عن علم وارادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل تسمية الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر فى الشئ وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا لا مجازا فهو جواب جدلى فلا يعتبر فى الجواب (قال أبو حامد) مجيبا لهم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا الا مجازا (قلت) هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بانه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذى قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة والنار هى آلة القتل ومن أحرقته النار من غير ان يكون لانسان فى ذلك اختيار ليس يقول أحد انه أحرقته النار مجازا فوجه التغليط فى هذا انه احتج بما يصدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول فى الزنجى انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مريدا باطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين المتقابلين مع ان كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية (قال أبو حامد) مجاوبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نعنى الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التى لا يتم الشئ الا به وهو جواب ردئ لانه يلزم الفلاسفة منه ان يكون الاول مبدأ على طريق

قبيح جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام متى أراد قدر ومتى قدر
قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجد يفعل ما يشاء كما يشاء من لا شئ وانما يتعجب من هذا
النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى
ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طرفة عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع
الصورة وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل
التركيب هو علة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركب اجزاء العالم
التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شئ ما فهو فاعل له
هكذا ينبغي ان يفهم الامر على مذهب القوم ان صح عند الناظر مذهبهم (قال) أبو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل موجود الى قوله كقولنا فعل وما فعل (قلت) حاصل هذا
الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب
معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون الذي به وجب وجوده فاعلا الا أن يطلق عليه
حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل
كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل
لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير معروفة بنفسها
أعني ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال) أبو حامد رادا على
الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق
واما احتجاجه على ذلك بان الجماد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجماد اذا نفي عنه الفعل فانما ينفى
عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات الحادثة
الجمادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تقلب كل رطب ويابس نارا أخرى
مثلها وذلك بان يخرجها عن الشئ الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة
ولا استعداد لقبول فعل النار ليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة
وستأتي هذه المسئلة وأيضا فلا يشك احد ان في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذا جزأ
من المتغذي وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان كما يقول
جالينوس وبهذا التدبير نسميه حيا وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمى
الجماد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) اما اذا سمي فاعلا ويراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز
كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد واما اذا اريد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل
حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) واما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) اما قولهم
ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل واما تشنيعه اياه بقسم
الارادة الى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حد العالم فكانت
القسمة هذرا واما قسمه العلم وليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره من
لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض انه استعارة (ثم قال)

هذا الذى قاله ابن سينا هو صحيح فى صور الاجرام السماوية مع مايدركه من الصور المفارقة للمراد فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان هنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو فى مادة (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة (والجواب) ان الفعل الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو فى مادة (قال أبو) حامد مجيبا للفلاسفة (والجواب) الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فصولها الجوهرية فى الحركة كالرياح وغير ذلك وانما السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة واذا كان ذلك فهى فى حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما ان الموجود الازلى أحق بالوجود من الوجود الغير الازلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما ولولا كون العالم بهذه الصفة أعنى ان جوهره فى الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده الى البارى تعالى كما لا يحتاج البيت الى وجود البنا بعد تمامه والفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا ان يبينه فى القول المتقدم وقد قلنا نحن ان من رام منهم ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان هكذا فالعالم يفتقر الى حضور الفاعل له فى حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا أعنى لكون جوهر العالم كائنا فى الحركة وكونه صورته التى بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلة فى هذا الجنس معدودة فيه فهو اذا وجد وفرغ وجوده كان محتاجا الى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التى تنشأ للناس بين هذه الاقاويل المتضادة (قال) أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان اعترفتم لى قوله الى الله تعالى (قلت) اما فى الحركة مع المحرك فصحيح واما فى الوجود الساكن مع الموجد له أو فيما ليس شأنه ان يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح ولكن هذه النسبة انما وجدت بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا ان يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو ارادياً فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل فى وجوده القديم ثم

مجيبا لهم فانا غرضنا الى قوله عن هذا التلبيس فقط (قلت) اما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون باقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا شئ هو فاعل بغير هذين النحوين فليس ما قاله كشفا عن تلبيسهم وانما التبيين انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال أبو) حامد الوجه الثانى فى ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قديما بمعنى انه فى حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فان الذى افاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذى افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من شئ وفى زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه مجال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا فى هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائى فانه اسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق بكليهما جميعا والمحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكليهما فقد بقى انه انما تعلق بالوجود والاحداث ليس شيأ غير تعلق الفعل بالوجود أعنى ان فعل الفاعل انما هو ايجاد فيستوى فى ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط فى هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا فى حال العدم وهو الوجود الذى بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم وفعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاده ولا الى موجد والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد الا فى حال حدوث المحدث فكذلك لا ينفك من هذا الشك الا ان ينزل ان العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن كالحال فى وجود الحركة وذلك انها دائما تحتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هى حال العالم الاعلى مع البارى سبحانه فضلا عما دون العالم العلوى وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال) أبو حامد واما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا القول وهو ان يكون الايجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذى ليس فيه نقص اصلا ولا قوة من القوى الا ان يتوهم ان جوهر الموجود هو فى كونه موجدا فان الموجد المفعول لا يكون موجدا الا عن موجد فاعل فان كان كونه موجدا عن موجد امرا زائدا على جوهره لزم ان يبطل الوجود اذا بطلت هذه النسبة التى بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن أمرا زائدا بل كان جوهره فى الاضافة أعنى فى كونه موجدا فيح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح فى العالم لان العالم

والصورة وجعل بعضها البعض فاعلات الى أن ترتقي الى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة ترتقي الى مبدء أول هو لها مبدؤ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فما في المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدء الاول للعالم بالفحص الجزئي وهم يظنون انه الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب ان لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو أن المبادى الاول اثنان احدهما للخير والآخر للشر وذلك انه لا يمكن عندهم ان تكون مبادى الاضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان تكون المبادى اثنين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعتقدوا امكان وجود الخير في كل موجود ان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها مدبروا المدن الفاضلون فانها شر ووضعت من اجل الخير لا على القصد الاول وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن ان توجد الا أن يشوبها شئ كالحال في وجود الانسان الذى هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية فكان الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرر بآخره عندهم ان المبدأ الاول يجب أن يكون واحدا وقع هذا الشك في الواحد جاؤا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو انكساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو أقنعها رأيا الا ان السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من اين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذى به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعني فمن اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدورا أول جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة ما بين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها أسباب لبعض وترتقي كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو أول في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة

الفلاسفة هوس وتخليط (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا الاتحيل
وله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد
هذا (قلت) هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه
فقط فان العلة مع المعلول وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن
التي هي له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية واما المعلول فليس يلزم عن العلة
ى علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي
اعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فكان أبو حامد كلو كيل الذي يقرأ على
ه بما لم يؤذن له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أي لم يزل
باله من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل
لطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك
ه يضع للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شك عليه أصحاب
طون بمثل هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطو ان
وافيه باجوبة تقتضي ان ارسطو يرى ان للعالم صانعا وفاعلا وهذا يبين على الحقيقة في
ـعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بها يتقوم وجودها فمعطى
كة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة
لى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا تبين عندهم انه معطى الوحدانية التي
ار العالم واحدا ومعطى الوحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود
زاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه هي حال المبدء الاول
ه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه
ن له ولا آخر ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لكونها
ة وهذا هو الذي لما تفهمه الاشعرية عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم
لك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في
الة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب أصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل
م فيعسر الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا المتأخرون من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن
لاسفة فان قيل العالم بجملته الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول
كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل الفاعل ويكثر اما من قبل
د ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا أن يكون من قبل المتوسط بان يصدر
أولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) رادا
م قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا لازم لهم اذا وضعوا الفاعل
ا كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعني ان تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا
يلزم من جعل هذا الطلب عاما في جميع الموجودات واما من قسم الوجود المفارق
جود الهيولاني المحسوس فانه جعل المبادي التي ترتقي اليها الموجود المحسوس

هل هو برهان أم لا أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الالهى حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف * مذهبنا الى قوله فى تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادى للاجرام السماوية والاجرام السماوية تحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لامرها اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انه لما صح ان المبادى التى تحرك الاجرام السماوية هى مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به تحرك الاجسام ما هذا شأنه الا من جهة ان المحرك آمر بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الآمر لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم فى مادة والعلم ليس فى مادة وذلك فى كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست فى مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا أو كيف شئت ان تسميها وصح عندهم ان هذه المبادى مفارقة للمواد من قبل انها التى فادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التى لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة فى جسم وان الجسم السماوى انما استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادى المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فاقاويلهم مسطورة فى ذلك فينبغى لمن أراد معرفة الحق ان يقف عليها من عنده وما ظهر أيضا من كون جميع الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التى تخصها مما صح عندهم ان الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى وانه أمر سائر المبادى ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامر قامت السموات والارض كما ان أمر الملك الاول فى المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الامور المدنية الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى فى كل سماء أمرها وهذا التكليف والطاعة هى الاصل فى التكليف والطاعة التى وجبت على الانسان لكونه حيوانا ناطقا واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادى بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه القوم وانما الذى عندهم ان لها من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الاول وانه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين الا فى قبول الامر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين لوجب ان يكون الآمر الاول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة فانه أعطى كل شئ وجوده شئ انه مأمور لا وجود له الا من قبل الآمر الاول

المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا وصورها أعني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسائط التي في المادة الاولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا واما الاشياء التي حركتهم اعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن ان يبين ههنا اذ كان بينوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتب على بعض واما الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر الى ان لا يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته وهذا خطأ على أصولهم لان العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدل ارسطاطاليس على ان الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة اعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكيم ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معنى قائم بذاته فواجب ان يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب ان يكون هذا الواحد انما يعطي معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة والمعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود وترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الاشياء الحارة عن الحار الذي هو النار وترقى اليها ولهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها وجدت جميع الموجودات وحدتها وكثرتها واذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب ان

منه فاذا تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انها مع عنايتها بما ههنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وان الآمر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما دونه مما ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فاذا انما تتحرك من قبل الامر والتكليف الحرم المتوجه اليها بحفظ ما ههنا واقامة وجوده والآمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا طائعين ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على القطع انهم مكلفون ومأمورون بتلك الافعال وان لهم أميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بغيرهم المستمرة هو أعلى قدرا منهم وأرفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخدم جسمه الكلي كانها خدمة يعتنون بخادم واحد علم أيضا على القطع ان لجماعة كل كوكب آمرا خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل الآمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ان يكون منها جماعة كل واحد منها تحت آمر واحد والثلث الآمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي ادرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع آمرين وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الآمر الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الاجسام اعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الآمرين بالآمر الاول أو لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها الا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير والا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الاول واذا لم يجز ذلك عليها فههنا اذا نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من انها لك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وهذا ايضا هو الملكوت السموات والارض الذي اطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب ان لا تكون خلقة هذه الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام ان يشبه

من غير ان يحس ذلك ...

أبو حامد ههنا وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فمن أمكنه ان ينظر في كتبهم على
الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده وليس يفهم من مذهب
أرسطو غيره ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد
يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة مع انها
معقولة وذلك ان ما شأنه هذا الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واخذ المقدمات
التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما ههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة
هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها أفعال
محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل
وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واضاف
الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في
الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد أصل
ثالث لا شك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة
بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانها
لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة ولو لم يكن ههنا فصول
أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض
على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء
في جهة الشمال وكثر كون الاسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائي
وقل تولد الاسطقس المائي وفي الصيف بالعكس أعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا
وهذه الافعال التي تأتي للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها دائما من وجود موجود
من المكان الواحد بعينه تأتي للقمر ولجميع الكواكب فان لكلها افلاكا مائلة وهي
تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات
وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية
بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه وسخر لكم الليل والنهار فاذا قابل
الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب
تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة
حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات
اختيار وارادة ويزيده اقناعا في ذلك اذ يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة
المظلمة الاجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخسة اقدارها وقصر
اعمارها واظلام اجسادها وان الجود الالهي افاض عليها الحيوة والادراك التي بها دبرت
ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية أحرى ان تكون حية مدركة
من هذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها كما قال سبحانه لخلق
السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر

فانه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه ابيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود في الشئ في قولنا ان الشئ موجود وسيأتى هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا أعنى قوله ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال أبو حامد) الاعتراض الثانى هو ان نقول عقله الى قوله بل لا يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن مرتبة الاول والاول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا أمرا مضافا وهو كونه مبدأ لكن ذاته عندهم هى جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها على ما سنقوله بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التى يلزمونها اياه (قال أبو حامد) فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بان كونه مبدأ على النحو من الوجود الذى هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالاخس فان المعقول هو كمال الفاعل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانسانى (قال أبو حامد) فنقول والمعلول علة الى قوله فليصدر منه المخالفات (قلت) ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدء الاول هو كلام فاسد غير جائز على أصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول أصلا عندهم وليست تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم ان العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجودا بذاته لا معنى ما مضافا الى علة وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا الى علتها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم ان تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدء الاول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذى به الاول بسيط لان الاول معدود في الوجود بذاته وهى في الوجود المضاف وأما قوله ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذا ان كانت هذه كثرة فهى موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول المفارقة معنى واحدا بعينه ان تكون كلها تستوى في البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالاقل والازيد وهو لا يوجد بالحقيقة الا في العقل الاول والسبب في ذلك ان العقل الاول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها انها قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد منها من الاتحاد في المرتبة التى هو في الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات بغيرها أو لكان العقل لا يطابق طبيعة الشئ المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب موجه جدلى وإقناعى لكن نتكلم في هذا كلاما برهانيا مع قصور نظر الانسان في هذه المعانى اذ تقدم الانسان فيعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هى النفس ولا يعرف ما هى النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام في هذه المعانى بادى الراى وبالمعارف العامة التى ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعانى قبل أن يعلم طبيعة

الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما فاعل بالنحو الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة فهذا هو أقصى ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق لها في انه ليس بجسم واثبات ما دونه من الموجودات التي ليست باجسام وأحدها هي النفس واما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الاجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم الى ما قصدوا بيانه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق اثبات وجود الله تعالى واذ قد تقرر هذا فارجع الى ذكر شيء شيء مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة وتعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) رادا على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه تحكمات الى قوله الا غلبات الظنون (قلت) لا يبعد ان يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء وللجمهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانعين اذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الافعال العجيبة عنها هزأ بهم الجمهور وظنوا انهم مبرسمون وهم في الحقيقة الذين يعتزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال من العلماء ومثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان يتلقى بها اراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الاراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم بها هو ابطالها (قال أبو حامد) فتداخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود الاعتراض على مثله لا ينحصر ولكنا نورد الى قوله غير الوجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في الشيء انه ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود أو غيره أي معنى زائدا على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لزم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكانها راجعة الى نفي العلة أعني ان يكون وجوده معلولا عن غيره فكانه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضي ان لا يكون وجوده واجبا لا بعلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنها لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي ما لو سلبت عنه صفة وجوب الوجود ولكنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعلة والذي هو واجب لعلة ليس واجبا بنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمة

ولكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور محمودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نك نستخبر ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سائله وحسيبه واما نحن فانا نبين الامور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء فى المبدء الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة فى ذلك ونبين أيضا الطرق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد فى المبدء الاول وفى سائر الموجودات والشكوك الداخلة عليهم فى ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر فى علوم الفريقين ويعمل فى هذا كله على ما وفقه الله اليه (فنقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين متنفسة وغير متنفسة ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عنها متكونا بشئ سموه صورة وهو المعنى الذى به صار موجودا بعد ان كان معدوما ومن شئ سموه مادة وهو الذى منه تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا انما يتكون بشئ سموه صورة ومن موجود غيره فسموا هذا مادة ووجدوه أيضا يتكون عن شئ سموه فاعلا ومن أجل شئ سموه أيضا غاية فاثبتوا أسبابا أربعة ووجدوا الشئ الذى يتكون به المتكون أعنى صورة المتكون والشئ الذى عنه يتكون وهو الفاعل القريب له واحدا اما بالنوع واما بالجنس أما بالنوع فمثل ان الانسان يلد انسانا والفرس فرسا وأما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية ادخلوا سببا فاعلا أول باقيا فمنهم من قال هذا السبب الذى بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدؤ الاول ومنهم من جعله عقلا دونه واكتفوا به فى تكون الاجرام السماوية ومبادى الاجرام السماوية لانه وجب عندهم أيضا ان يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا وأما ما دون الاجرام البسيطة من الامور المكونة بعضها بعضا المتنفسة فوجب ان يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التى تظهر فى الموجودات وهو الذى يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هى مبدؤ مفارق فبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوى وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس هذه القوة الخالق وشك هل هى الاله أو غيره هذا فى الحيوان والنبات المتناسل وأما فى غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدء أكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن الموجودات التى دون السماء وفحصوا أيضا عن السماوات بعدما اتفقوا انها مبادى الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هى مبادى الاجرام المحسوسة المتغيرة التى ههنا ومبادى الانواع اما مفردة واما مع مبدء مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم انها

اتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولنترك دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة لغيره فلهم أن ينزلوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يتبين بعد انه يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ويتأولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتعجب منه (قلت) انه ينبغي للذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم أن كثيرا من الامور التي تبينت في العلوم النظرية اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يعشقون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن يقع بها الاقناع وانما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور ومن هو أرفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ولعسر علينا اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعليمية فاحرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية أعني ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادئ الرأى وشبيها بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الاقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأى اعني عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهره بآخره للعقل هو عنده في قبيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنائع هي من مدارك ليست بانسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان أقوى الادلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن آثر طلب الحق اذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة الا يعتقد ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعي له انه توقف منها عليه ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والذي يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية أحرى أن يكون موجودا لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادي الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لجأ أكثر الناظرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي لا يكيفه العقل لانه لو كيفه لكان العقل الازلي والكائن الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فالله

فاذا كان ذلك كذلك فالصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخسها وجودها في المواد ثم وجوده في العقل الانساني أشرف من وجوده في المواد ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظروا ايضا الى الجرم السماوي رأوا في الحقيقة جسما واحدا شبيها بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي نقلية بجميع جسده وهذه الحركة هي الحركة اليومية ورأوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة باعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم باسره أنها ترجع لمبدء واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعا واحدا فانها ترجع الى صناعة واحدة رئيسية فاعتقدوا لمكان هذا ان تلك المبادي المفارقة ترجع الى مبدء واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدء والنظام والترتيب الذي فيه هو افضل الموجودات التي للصور والنضام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات الذي يضادونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل نظام وما دونه فجوهره انما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلها انما هو في تفاضلها في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلول ولو عقله لعاد المعلول علة واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل اعني بتخليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بجملته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا تؤملت فليست باقل اقناعا من الاشياء التي حركت المتكلمين من اهل الملة اعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى أن اعتقدوا في المبدء الاول ما اعتقدوه أعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلحقه شناعات وذلك ان ما هذا صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس

شئ هو جزؤه وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شئ عن شئ وبشئ وفي مكان وزمان والفوا
الاجرام السماوية شرطا فى تكونها من قبل انها اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية
متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا أجسام أقدم منها هى شرط فى تكونها حتى تكون هى
جزأ من عالم آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت أيضا تلك متكونة لزم
ان يكون قبلها أجسام سماوية أخر ويمر ذلك الى غير نهاية فلما تقرر عندهم بهذا النحو من
النظر وبانحاء كثيرة هذا أقربها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به
هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم ان
هذه أيضا أعنى الاجسام السماوية لها مبادى تحركها وعنها ولما فحصوا عن مبادى هذه
ظهر لهم انه يجب ان تكون مبادى المحركة لها موجودات ليست باجسام ولا قوى فى أجسام
أما كونها مبادئها ليست باجسام فلانها مبادى أول للاجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست
قوى فى أجسام فلان الاجسام شرط فى وجودها كالحال فى المبادى المركبة ههنا للحيوان
لان كل قوة فى جسم عندهم هى متناهية اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه
الصفة فهو كائن فاسد اعنى مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط فى وجود الصورة وأيضا
لو كانت مباديها على نحو مبادى هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى
اجرام أخر اقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادى بهذه الصفة اعنى ليست أجساما ولا قوى فى
أجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانسانى ان للصور وجودين وجود معقول اذا تجردت من
الهيولى ووجود محسوس اذا كانت فى هيولى مثال ذلك الحجر له صورة جمادية وهى فى الهيولى
خارج النفس وصورة هى ادراك وعقل وهى المجردة من الهيولى فى النفس وجب عندهم أن
تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره
فما هو مفارق باطلاق أحرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه
العقول هى صور الموجودات والنظام الذى فى العالم كالحال فى العقل الانسانى اذ كان العقل
ليس شيأ غير ادراك صور الموجودات من حيث هى فى غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان
للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود
المعقول هى نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا لمكان هذا ان الاجرام السماوية
عاقلة لهذه المبادى وان تدبيرها لما ههنا من الموجودات انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما
قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانسانى رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل
الانسانى وان كانت تشترك مع العقل الانسانى فى ان معقولاتها هى صور الموجودات ونظامها
كما ان العقل الانسانى انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما
ان صور الموجودات هى علة للعقل الانسانى اذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشئ
الموجود بصورته واما تلك فمعقولاتها هى العلة فى صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب
فى الموجودات انما هو شئ تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة واما الترتيب
الذى فى العقل الانسانى فمنا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك

لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا أو الحار باردا والبارد حارا ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما الا انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها انه يلزم عنها انه لا يكون شئ من شئ هي أقاويل غير صحيحة وأقنعها انهم قالوا لو كان شئ عن شئ لمر الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يوجب ما لا نهاية له بالفعل وكان دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية والموضوع أزلي فان معتمدهم في حدوث الكل هو ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شئ لا من لا شئ وهم يضعون ان الكل حادث من لا شئ وأيضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه واما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم ان يكون الموضوع لها حادثا ولهذا المشعر بهذا المتكلمون من الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث لا نهاية لها أي لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثيرا من الشناعة التي تلزم الفلاسفة ووضعهم أيضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط وذلك ان هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء بعضها في بعض واقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى ان الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيأ والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول أصلا لا ان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وأيضا فان الذي يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج الى مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شئ مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد متكون من ذاته لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيأ غير تركيب المتكون والمكون ليس شيأ غير المركب وبالجملة فكما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود المركب ولا يمكن ان يكون الشئ هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشئ

هذا الوضع واظهرها على القول بالصفات أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا
تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض
عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات افعالا جائزة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما
ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو
عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المطبوعات
نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي أقنعوا به في ان في الكل مثل
هذا المبدء وهو أنهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل بما هو فعل فهو
صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا واقنعوا في هذا بان
قالوا ما سوى الحي فهو جماد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل
فجحدوا الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون للاشياء الحية التي في
الشاهد أفعال وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحي الذي في الشاهد أفعالا وانما فاعلها
الحي الذي في الغائب فلزمهم ان لا يكون في الشاهد حيوة لان الحياة انما تثبت للشاهد من
افعاله وايضا فليت شعري من اين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي سلكوها في
اثبات هذا الصانع هو ان وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا لا يمر الى غير نهاية فيستمر الامر
ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسما فلذلك
يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما فلحقهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك
بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض
التي استدللتم منها على ان السموات محدثة لا من الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركبا
قديما ولما وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من التكون
في الشاهد وهو ان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته
لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان
الفاعل الذي في الشاهد انما فعله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان يغير العدم الى
الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من
موجود ما الى موجود ما يخالف له بالجوهر والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان
الموجود بالاطلاق لا يتكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يبينوا
انها أول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين
كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى
ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان
اعتقدوا ان له مادة أو يفعله بجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي
لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك في هذا النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند التكون
[illegible]

وجوده فى القوة الباصرة وكذلك تبين ان له فى القوة الذاكرة وجودا أشرف من وجوده فى القوة الخيالية وان له فى العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له فى ذات المبدء الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذى لا يمكن ان يوجد وجود أشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة فى ترتيب فيضان المبادى المفارقة عنه وفى عدد ما يفيض من مبدء مبدء من تلك المبادى فشئ لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يفى التحديد الذى ذكره فى كتب القدماء واما كون جميع المبادى المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدء الاول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحدا وبها ارتبطت جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا موجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فامر اجمعوا عليه لان السماء عندهم باسرها هى بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية فى المكان للحيوان والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدء الاول ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق طرفة عين فان كان واجبا ان يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية فى جميع اجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والاجسام واحدة حتى قيل فى الاجسام الموجودة فيه انها جسم واحد وقيل فى القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كله نسبة اجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد فباضطرار ان يكون حالها فى اجزائه الحيوانية وفى قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال أعنى ان فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهى سارية فى الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شئ وممسكه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا وليس يلزم من سريان القوة الواحدة فى اشياء كثيرة ان يكون فى تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما فاض عنه أولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما يظن به انه لازم اذ شبه الفاعل الذى فى غير هيولى بالفاعل الذى فى هيولى ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذى فى غير هيولى والذى فى هيولى باشتراك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سائر المبادى المفارقة انما هو فيما يتصور منه شئ واحد وليس يمتنع ان يكون وهو يتصور شيأ واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة كما انه ليس ممتنعا فى الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد نجد الاجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية تتصورهى وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك باجمعها فى هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ونجد لها ايضا حركات تخصها مختلفة فوجب ان تكون حركاتها عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة وهو من جهة ارتباط

لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون
الشيء موجودا وواحدا وازليا وغير ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة
في المبدء الاول قريب من مذهب المعتزلة وقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقين الى مثل
هذه الاعتقادات في المبدء الاول والشناعات التي تلزم الفريقين اما التي تلزم الفلاسفة فقد
استوفاها ابو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين
من الشناعات فقد اشرنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها ولنرجع الى تمييز مرتبة قول قول من
الاقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيده من التصديق
على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادي الكل لان منها يتبين جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات
وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذلك وينتاب
عنهم اذ لهم ان يحتجوا بها ومن العدل كما يقول الحكيم ان يأتي الرجل من الحجج لخصومه
بمثل ما يأتي لنفسه أعني ان يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج
لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه (فنقول) اما ما شنعوا به من ان المبدأ
الاول اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل
من ذاته شيئا هو غير الموجودات باطلاق وانما معناه ان الذي يعقله من ذاته هو
الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من
جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل منا فمعنى قولهم انه لا يعقل ما دونه من الموجودات
أي انه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه
لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه
هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات
السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بانه كلي ولا جزئي لان الكلي
والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد وسنفحص عن هذا أكثر عند الكلام
هل يعلم الجزئيات ولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسنبين انها مسئلة
مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين أحدهما
ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه لزم ان يكون عقله كائنا فاسدا وان يستكمل
الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها لكان ههنا عقل آخر ليس
هو ادراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان
مستحيلين لزم ان يكون ما تعقله ذاته هي الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت
به موجودة والشاهد على ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود هو ما يظهر
من امر اللون فان اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك ان أخس
مراتبه هو وجوده في الهيولى وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا
الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك

كان عقل ما هو له مبدأ ولا يخلو ان يكون ذلك لعلة او لغير علة فان كان لعلة لزم ان يكون للاول علة ولا علة للاول وان كان لغير علة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فان لزمت عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذى يصدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى علة فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى ان لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة معلولها (قلت) هذا الكلام سفسطائى فانه اذا فرضنا العلة عقلا و يعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيأ تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه شيأ تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع فى هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق فى المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أزلى فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شىء قد صرح به ارسطاطاليس فى غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قولنا بعد بيانا أكثر عند التكلم فى واجب الوجود واما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التى منها ظهر حاجة الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلول الاول الى قوله هؤلاء فى الهوس (قلت) الكلام ههنا فى العقول هو فى موضعين أحدهما فيما يعقل وما لا يعقل وهى مسئلة خاض فيها القدماء وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذى حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرده للرد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تعمق من قال فى الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست فى الفاعلات التى هى صور فى مواد كالحال فى الفاعلات التى هى صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلول عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا شيئان أحدهما ذات والآخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجودها بذاتها أعنى فى الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال فى المعلولات الناريه مثال ذلك ان اللون هو شىء موجود بذاته فى الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود الا فى هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول فى الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين فى كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول المثلث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذى نقوله ان الجسم السماوى هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى

او العضو المتحرك لو ارتفع لارتفعت جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في الفلك في اجزائه وقواه المحركة وبالجملة في مبادي العالم واجزائه مع المبدء الاول و بعضها مع بعض والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كما ان المدينة تتقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كما ان سائر الرياسات التي في المدينة انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرياسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرياسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرياسة الاولى التي في العالم مع سائر الرياسات وتبين عندهم ان الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة والذي يعطي الصورة هو الفاعل فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدؤ لجميع هذه المبادي فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطيها الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوحدانية صار مبدأ لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وذلك بين اما لجميع الموجودات فبالطبع واما للانسان فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات ومؤتمنا من بينها وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرياسات التي في العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدء الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من أجل حركات بعض فنسبوها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب الذي ادركه النظار في الموجودات عند الترقي الى معرفة الاول عسير والذي تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل لكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مرتبة عن المبدء الاول بحسب ترتيب افلاكها في الموضع هو انهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من أمره انه أشرف مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا لمكان هذا ما حكي عنهم من الترتيب بحسب المكان ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان أفعال هذه الكواكب أعني السيارة حركاتها من أجل حركة الشمس فلعل المحركين لها انما يعتقدون في تحريكاتها بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلفى في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاغلب واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله (قال أبو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يوجب ان يكون الاول

وبهذا يقولون فى الاجسام الاربعة انها بسيطة والثانى يقال على ما ليس مؤلفا من صورة
ومادة وهى الاجرام السماوية والبسيط أيضا يقال على ما أخذ الجزء والكل منه واحد
وان كان مركبا من الاسطقسات الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية
لا يبعد ان توجد اجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هى كرة
يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة
لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هى بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة
ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو أى جزء اتفق من
الكرة بل هو جزء محدود بالطبع فى كرة كرة ولولا ذلك لم يكن للاكر مراكز بالطبع بها تختلف
فهى غير متشابهة فى هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انها غير متشابهة فى هذا المعنى أن تكون
مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطبائع ولا أن يكون الفاعل مركبا من قوى كثيرة لان كل كرة
فهى واحدة ولا يصح القول عندهم أيضا بان كل نقطة من اى كرة اتفقت يمكن أن تكون مركزا
وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح فى الاكر الصناعية لا فى الاكر الطبيعية وليس يلزم
عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزا وان الفاعل هو الذى يخصصها ان
يكون فاعلا كثيرا الا أن يوضع انه ليس يلزم فى الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل واحد لان
ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر
فاعلين وهذا كله سخافات وهذيانات أدى اليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الالهى
والمصنوع الواحد فى الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما
أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا على ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد
فى المشكاة فانه عول على مذهبهم فى المبدء الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل فى المبدء الى قوله
لا يصدر عنه كثير (قلت) هذا القول لو قالت به الفلاسفة لالزمهم ان يعتقدوا ان فى المعلول الاول
كثرة لا نهاية لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من أين جاءت فى المعلول الاول كثرة وكما
يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان
الفاعل لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه
يلزم أن يصدر عن الواحد واحد الا أن يقولوا ان الكثرة التى فى المعلول الاول كل واحد منها
أول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن
سينا لانهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم
اذا قالوا ان الكثرة التى فى المبدء الثانى انما هى مما يعقل من ذاته ومما يعقل من غيره لزم عندهم
ان تكون ذاته ذات طبيعتين أعنى صورتين فليت شعرى اى هى الصادرة عن المبدء الاول
وأى هى الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان
الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب
الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة
الممكن ضرورية وكذلك ليس فى الطبائع الضرورية امكان أصلا كانت ضرورية بذاتها

تربيع ضرورة والقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها أسباب لبعض وكونها أسبابا للاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعني انه جسم ذو كمية ففيه اذن معنيان أحدهما يعطي الجسمية الجوهرية والثاني الكمية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون ان الجسم باسره يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصورة الجوهرية ومقادير اجزائها عندهم تابعة للصور لكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدء مفارق خارج عن أصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شئ لا من شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى لرده على انه رأي الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه لما ههنا تحريكا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا لان الكبر كان يكون فضلا كما قال أبو حامد بل الكبر والصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما (قال أبو حامد) رادا على الفلاسفة فنقول وتعيين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة أو يعتقدوا ان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا أولا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشئ صدورا أوليا كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام فلا معنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو أن الفلك الاقصى الى قوله لا مخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين أحدهما ما ليس مركبا من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة

من جهة وان الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة فلن ينفلت من هذه الشكوك ابدا وايضا
فان الاشياء انما تتكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل
اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا فى الجوهر كمية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع
المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة
بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة
ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول فى هذه الاشياء فلا معنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد)
الاعتراض الخامس هو انا نقول ان سلمنا الى قوله فى المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل
كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صحيحة ليست جارية
على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا
الصورة التي فيها هي صورة حقيقية وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته
واجبا من غيره فاعلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان
فعالا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علته كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا
وكما ان من شأن الكل ان يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لزم ان يصدر عن هذا
الانسان شيئان اثنان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما
فرض فعالا من حيث العلم ولا يبعد أيضا ان فرض فعالا من جهة ذاته ان يقول ان الذى
يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان
هذان الوضعان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من الشناعة فى الصورة التى أراد ان
يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتجسهم فى أعين النظار
ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بحياة مريدا بارادة عالما بعلم
سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الحى العالم
السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود
العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد
قول الحق فى هذه الاشياء فغلط فهو معذور وان كان علم التمويه فيها فقصده فان لم يكن هنالك
ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ليعرف انه ليس عنده قول برهانى
يعتمد عليه فى هذه المسئلة أعنى المسئلة التى هى من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من
قوله فهو صادق فى ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسئلة وهذا هو الظاهر
من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الرجل الا فى كتب ابن سينا فلحقه القصور فى الحكمة
من هذه الجهة (قال) أبو حامد فان قيل فاذا بطلتم الى قوله ولا تتفكروا فى ذات الله تعالى
(قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان ترجع فيه الى الشرع
حق وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحى انما جاء متمما لعلوم العقل أعنى كل ما عجز عنه
العقل أفاده الله تعالى الانسان من قبل الوحى والعجز عن ادراك الضرورى علمها فى حياة الانسان
ووجوده منها ما هو عجز باطلاق أى ليس فى طبيعة العقل ان يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز
[illegible] الناس بهذا العلم اما ان يكون فى اصل الفطرة واما ان يكون

فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية

(قال أبو حامد) قلنا فاذا جوزتم الى قوله بالمعلول الاول (قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدء الاول هي الوحدانية التي صار بها المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يخل أن تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساوية له فان كانت أقل فحينئذ يلزم ان يدخلوا ثالثا ويكون شئ بلا علة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم أن يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز ان يوجد كثرة في المعلول الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول فان كان مستحيلا وجود شئ مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متحدة في المعنى وليس يفترق احدهما من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شئ بلا علة لم تختص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احديهما ويستغني عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا أيضا قاطع (قلت) لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فوحدانيته اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم بها أبو حامد ونحوا من هذه الشناعات فأبو حامد لما ظفرههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجاوب بجواب صحيح سر بذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم وكل مجر باطلا يسر ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة فلزمهم ان تكون تلك الكثرة عن غير علة ووضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبدء ثالث ورابع بوجود الموجودات شئ وضعي لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدء أول وثان وذلك انه يقال لم اختصت العلة الثانية ان يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا انهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد صرح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى واخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيأ وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضا (قال) أبو حامد ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جووب بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شئ من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد فيه كثرة

قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة أحدها قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى والثاني قول من قال انما جاءت من قبل الآلات والثالث قول من قال من قبل الوسائط وحكي عن آل ارسطو انهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لارسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفوريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على أصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدء الاول وفيما تستفيده منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه كثير لكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رياسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا نفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والا رجع الى الوحي واما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركها او اختلاف صورها ومواددها ان كان لها موادد او افعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يعرض أولا مما دون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف النار والارض وبالجملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احديهما فاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد وسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة أسباب ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة واما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها أسبابا لبعض كاللون فان اللون الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس ﴿المسئلة الرابعة﴾ في تعجيزهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة

... من عدم بعلم وعلم الوحي رحمه بجميع هذه الاصناف واما قوله و
غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات ال
فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول وقوله ف
ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد
مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج ك
المقدمة القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية
الشاهد والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ا
المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوى التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف
والخيال غير معتبر الا عند الجمهور وذلك ان من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتا
في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح
الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها انما تختلف اسماؤها وحدودها من قب
أفعالها وانه لو صدر أي موجود اتفق عن أي فعل اتفق عن أي فاعل اتفق لاختلطت
الذوات والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت من الجمادات بافعالها الخاصة
الصادرة عنها والجمادات انما تتميز بعضها عن بعض بافعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان
يصدر عن قوة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة افعال كثيرة لم يكن فرق بين
الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا وايضا ان امكن ان يصدر عن ذات واحدة افعال
كثيرة فقد امكن فعل من غير فاعل وذلك ان الموجود انما يوجد عن موجود لا عن معدوم
وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة
الى الفعل انما يخرجه من جهة ما هو بالفعل فواجب ان يكون نحو الفعل المخرج له من
العدم الى الوجود وانه ان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق لم يمتنع ان يخرج
المفعولات الى الفعل من ذاتها الا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من القوة الى
الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يناسبها الا انه ان لم يكن فيه
الا نحو واحد منها فما خرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل
ان يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط لا بنحو من الفعل مخصوص فانه لو كان
ذلك كذلك لفعل أي موجود اتفق أي فعل اتفق واختلطت الموجودات وايضا فان الموجود
المطلق أعني الكلي أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بوجود مطلق
وكون مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة
فلو صح هذا لصح ان تكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد
هو في العالم الذي في الشاهد ابين منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات
للعالم لانه انما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان
تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة
عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه
الكرسي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم ...

بالذات وعلى استقامة ان كان المتقدم منها شرطا فى وجود المتأخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت
بالعرض ودورا واما اذا لم يكن فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول
مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن البحر فان هذا يمر عندهم الى غير
نهاية لكن ذلك ضرورى بسبب أول وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية لان
وجود المتقدمات عندهم فى امثال هذه ليس هو شرطا فى وجود المتأخرات بل ربما كان
الشرط فساد بعضها وامثال هذه العلل هى عندهم مرتقية لعلة اولى أزلية تنتهى الحركة
اليها فى علة علة من هذه العلل فى وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد
أفلاطون فان المحرك الاقصى للتحريك عندهم فى حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل
أو جميعها أو البارى سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها
عن بعض الى ان ترتقى الى محركها ومحركها الى المبدء الاول فاذا ليس الانسان الماضى شرطا
فى وجود الانسان الآتى كما ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة فى أوقات متتابعة
بآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بآلات وتلك بآلات أخر فان كون هذه الآلات بعضها عن
بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطا فى وجود المصنوع الا الآلات الاولى أعنى المباشرة
فالاب ضرورى فى كون الابن كما ان الآلة التى يباشر بها المصنوع ضرورية فى كون
المصنوع واما الآلة التى صنع بها تلك الآلة فهى ضرورية فى كون الآلات المباشرة
وليست ضرورية فى كون المصنوع الذى صنع الا بالعرض ولذلك ربما كان فساد الآلة
المتقدمة شرطا فى وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل ان يكون انسان من
انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات منيا أو دم طمث وقد تقدم القول فى هذا واما التى تجوز
مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهى الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه ان لا يعترف بعلة فاعلة
ولا خلاف عند الفلاسفة فى وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة
له فقد ظهر المبدء الاول يريد ان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدء أول لا علة له وانما اختلافهم
فى هذا المبدء فالدهريون يقولون انه الفلك الكلى وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن
الفلك وان الفلك معلول وهؤلاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل
قديم ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين وغيرهم قال ثم لا يجوز ان يكون المبدء الاول هى
السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه يريد ان النظام الذى فى العالم يظهر منه ان المدبر له
واحد كما ان النظام الذى فى الجيش يظهر منه ان المدبر له واحد وهو قائد الجيش وهذا كله
كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس واحدة أو غيره لانه جسم
* والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدء الاول لا يجوز ان يكون مركبا (قلت) اما قوله ان كل جسم
مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة فى الجرم السماوى الا ان يكون هنالك
هيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ تفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة
محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث

مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثانى انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعنى انه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أى هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء التى وجودها انما هو فى الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم فعل أو شئ وجوده تابع لفعل وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أى لا اول له ولا آخر لا انه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعنيه بالمبدء الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة أعنى الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يسئلون عن أى علة ارادوا بقولهم ان العالم له علة أولى فلو قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا أردنا به السبب الصورى لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا أردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدء عندهم شيأ غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا أيضا على أصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدء الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضا مختل فان هذه التسمية تصدق على الفلك الاول او على السماء باسرها وبالجملة على أى نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضا وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مختل أيضا فانه يحتاج ان يفصل العلل الاربعة ويبين ان فى كل واحدة منها أولا لا علة له أعنى ان العلل الفاعلية ترتقى الى فاعل أول والصورية الى صورة أولى والمادية الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعة الاخيرة ترتقى الى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاه عنهم وكذلك القول الذى أتى به فى بيان ان ههنا علة أولى كلام مختل وذلك ان قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة أو لا علة له

وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا ان يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر أبو حامد واذا سومح في هذه التسمية لم تنفعه به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود أولا الى ماله علة والى مالا علة له ليس معروفا بنفسه ثم مالا علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة فله علة وأمكن ان يضع ان تلك العلل لها علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود الا ان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء مالا علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عنى بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان ههنا ضروريا يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة (قال أبو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له واما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ان يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب فان كانت بسبب سئل أيضا في ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمة الموجود أولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح أعني انها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود واما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه يريدوا اذا سلم الفلاسفة انهم انما يعنون بممكن الوجود الذي [illegible]

الاجرام لازم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الاصل ان الجسم واحد في الوجود كما
هو في الحس فلولا فساد هذه الاجسام لقضينا انها بسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجرم
السماوى لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان
النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس
كما يحتاج أجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان من ضرورة وجودها ان تكون
متنفسة بل لان الافضل من ضرورته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسة أفضل من غير
المتنفسة والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضرورة
ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول افلاطون صورا واما ان يكون
لها مواد باشتراك وانا أقول واما ان تكون هي المواد أنفسها وتكون مواد حية بذاتها لا حية
بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدية بالذكر (قلت) يريد انهم اذا
لم يقدروا ان يثبتوا الوحدانية ولا قدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا
على نفي الصفات كان ذلك الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم
أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الاول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول
لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول
الذي لا علة له بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون أيضا انهم يعجزون عن دليل التوحيد
ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدء الاول وستأتى هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد)
والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله ولكن لعل لها علة ولعلة
العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات
لا أول لها شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لا نهاية
لها لانه يؤدى الى معلول لا علة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت
مستقيمة ومعا ولا في مواد لا نهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز
نفوسا لا نهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من
الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما الزمهم
من قبل هذا الوضع اعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ
من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله وما بالهم لم يجوزوا اجساما
بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية ويجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير
نهاية وهل هذا الا تحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع
اجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لا نهاية له كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل
والزمان ليس بذى وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود
ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال) أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول
ما نقله عن الفلاسفة ابن سينا [illegible]

قيل أنه متناهي الأشخاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ماهي أزلية أي لا أول لها ولا آخر من قبل أنه يظهر من أمرها انها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان قسم قالوا ان أشخاص هذه الاجناس انما صح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد والا لحقها ان تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها أزلية وهم الدهرية فقف على هذه الثلاثة الآراء فجملة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة أصول في كون العالم أزليا أو غير أزلي وهل له فاعل اولا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذ تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر ان يثبت علة أولى أزلية لان وجود معلولات لا نهاية لها هي التي قضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجود ما لا نهاية له والا فقد كان يجب أن تتناهى الاجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط امكن ان يكون القديم علة للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا موجودين ثم قال أبو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لا نهاية لها (قلت) أما جوابه عن الفلاسفة بان ما سلف من الدورات معدومة وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكونين بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والنقلة من مسئلة الى مسئلة فعل سفسطائي والله أعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد الى قوله لابد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي أورده أبو حامد ثم قال أبو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة فانا نقول لكم نوع وجوب الى قوله لغيره ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة معقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيرا ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها قربت من الاقاويل البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما أن يكون لا علة له لذاته أو لعلة لكان قولا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلة وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك أن تقول هل عمرو انسان من جهة انه عمرو أو من جهة طبيعة مشتركة له ولزيد فان كان انسانا من جهة ما هو عمرو فليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة ... والمركب معلول وواجب الوجود ليس له

القول الاختلال فيه من وجوه أحدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكنك تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقدم الازلي أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له والى ما له علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسلمون انه قد يتقدم قديم بما لا غاية له لتجويزهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود قلنا ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال يريد انهم ان ارادوا بالواجب ما لا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلل لانهاية لها لانا ان انزلنا ان ذلك مستحيل هو رفع لعلل لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رمتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية بل هم اشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك ان المجموع لا يخلو ان يكون من اشخاص متناهية كائنة فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على ان الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب ان يكون المجموع أزليا من غير علة توجد عنه واما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس من جهة ما تتقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لابد لها من سبب خارج من جهتها دائم أزلي هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون ايضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم بما لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخلو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنة فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا موجودا أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه

الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وصح القسم الذى يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية (قال أبو حامد) مسلكهم الثانى ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى فأخذ يتكلم معهما فى تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التى نفوها عنه ورأى ان يجعلها مسئلة على حدتها لان المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدء الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى ان المتباينين قد تباينا فى جوهريهما من غير ان يتفقا فى شئ الا فى اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين فى جنس أصلا لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوى والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود المقول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان اشباه هذه الالفاظ هى أشبه ان تدخل الاسماء المشتركة منها فى الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم فى الموجودات المتباينة ان تكون مركبة ولما اقتصر أبو حامد فى جوابهم فى هذا المسلك على هذا القدر الذى ذكره أخذ يقدر أولا مذهبهم فى التوحيد ثم يروم معاندتهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لكونه واجبا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة فى نفى الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع فى تقرير ما ناقضوا به أنفسهم فى هذا المعنى وينبغى لنا نحن ان ننظر أولا فى هذه الاقاويل التى نسبها اليهم ونبين مرتبتها فى التصديق ثم نشير الى النظر فيما يذكره من مناقضتهم ثم الى النظر فى عنادها لهم التى استعملها معهم فى هذه المسئلة فاول ضروب الانقسام التى ذكر ان الفلاسفة ينفونها عن الاول هو الانقسام بالكمية تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وسيأتى الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثانى فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفى عن الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما نفى الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن غيره أعنى انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليس واجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضا غير مستغنية عن الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسيأتى هذه المسئلة ولسنا نعرف أحدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التى دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان الثالث وهو نفى الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة ...

المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لا لذاته كلاما غير صحيح أيضا لان الشيء قد يسلب
عن الشيء اما المعنى بسيط يخصه وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له
وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على
طريق الايجاب فضلا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أورده من
السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو أن قولنا في السواد انه لون لا يقتسم الصدق والكذب
عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته أو لعلة بل كلا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونا
لذاته لزم أن لا تكون الحمرة لونا كما انه ان كان عمرو انسانا لذاته لزم أن لا يكون خالد انسانا وان كان
لونا لعلة لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن
أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل
وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا
فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم
يمتنع ان يكون موجود الغيره اى للحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعلة أى
لمعنى زايد على السواد أعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه ان يتصور السواد دون
اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن ان يتصور النوع أو الفصل
دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري وعلى هذا
يقتسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته أو لعلة اى ان اللون
لا يخلو ما ان يكون موجودا للسواد بما هو نفس الزايد أو بما هو معنى زايد على السواد وهذا هو
الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في
نفسه أو لمعنى زايد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل
واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركبا من معنى يعم ومعنى يخص
والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أبي حامد فما الذي يمنع ان يتصور
موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو
قريب من البرهان والظاهر منه انه البرهان فاذا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة
قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو ان تكون مغايرة اما
بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا
الامرين انما يوجد للمركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات
اخر وهي بسائط لا تغاير النوع ولا تغاير الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من
امرهم انه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والا لم يعقل هنالك تغاير أصلا وبرهان
ذلك تمامه على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخلو ان تكون المغايرة التي بينهما
بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع
وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم ان يكون واجب

مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فانما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب
خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية وهو كون الشئ موجودا شئ زائد على الماهية خارج النفس
وكأنه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له أنية هي
شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود
وأيضا فان عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو
عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد ههنا وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل
الوجود والوجود يرد عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به
ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك
العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان أم لا فدل على ان
الوجود الذي استعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الاشياء أعني الذي هو
كالجنس لها الا على الذي يدل على ان الشئ خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على
معنيين أحدهما على الصادق والآخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى
الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى
نقول في الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته واما
الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى
الصادق هو معنى في الاذهان وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا
العلم يتقدم العلم بماهية الشئ أعني انه ليس يطلب معرفة الشئ حتى يعلم انه موجود وأما
الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى
اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد وبهذا المعنى
قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها واشخاصها
معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشئ مشار اليه وموجود غير
القوة التي يدرك بها ماهية الشئ المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة
وأما قول القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول
مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر
خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل
على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد اعراض لا نهاية لها وذلك
مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأظن ان هذا المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفيه عن
المبدأ الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا
المعنى من الايجاد من قولهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى مما ظن بهم فقال وقع

فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك ممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من أن يكون حقا اذا علم ان واجب الوجود يدل ولا بد على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست في مادة وهي القائمة بذاتها من غير ان تكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات فضلا عن ان يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا وهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على انها هي هي ولا يصدق حمل الصفات الغير ذاتية عليه الا باشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود امثال هذه الصفات في ما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها امثال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها دراكة مريدة محركة وهم معتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة ان لا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود باجزاء الحدود وذلك انها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان حد الانسان حيوان ناطق وليس الناطق والحياة كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة الا يسلم انه يوجد في الموجودات المفارقة مما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد وهذا هو مذهب النصارى في الاقانيم الثلاث وذلك انهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنعدد الشناعات واء الالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الاول له صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة وهي الكثرة التي تكون للشئ من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشئ من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشئ من أجزاء مادته وصورته وذلك ان الحدود وانما توجد للمركبات من المادة والصورة لا للبسائط فلا ينبغي ان يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الاول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والانية فان الانية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشئ موجود أم ليس بموجود وهل هذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشر الى الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس

ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استفادمنها
ما ليس بحي الحياة حية بذاتها او يفضى الامر فيها الى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر
الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بانحاء
مختلفة من غير ان تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر وجوده
مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا وواجبا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة
ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين
سمي مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقوله سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك
وسبب للحركة سمي حيا اذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود
واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة
بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة
وهذه هي عندهم حال اجزاء الحد مع المحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله
بكونهما شيئين يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب
كونها كثيرة في نفسها كالو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان
المفهوم عند العقل من ذلك واحدا وانما حكى ابو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم بم عرفتم
استحالة الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم الخصوم للفلاسفة ان ههنا موجودا هو واجب الوجود
من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له أصلا لا في ذاته بها قوامه ولا من خارج فلا
انفكاك لهم عما الزمتهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي
الواجبة الوجود بذاتها والصفات بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات
واجبة بغيرها ويكون المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود
بذاته يدل على هذا لان برهانهم لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة
زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن
ابطالكم القسم الاول الى قوله على نفي الكثرة يريد ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل
واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه ان يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون
الها مستقلا بنفسه ويكون هنالك اثنينية اذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة
والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنينية في
الالهة عنها وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس أي تبطل الاثنينية من جهة ابطال
الكثرة قال فيه انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر
في نفسه بل بحسب قول الخصم وذلك ان خصومهم ينكرون الاثنينية وأما أنت فقد علمت في
غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاند وان
الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر وان المعاندة الثانية وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل
أيضا قال ولكن المختار الى قوله واجب الوجود يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام

تعالى واحدا مع وصفه باوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الا ماذكره من تسميته عقلا انه يدل على معنى سلبي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من ان العقل غير المبدء الاول وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة ان فيها امكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم فلنرجع الى ماذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان يكون أيضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذي يعسر على من قال ان ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات ان تكون الذات شرطا في وجود الصفات والصفات شرطا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيأ واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه في الحقيقة اذا وضع ان ههنا شيأ واجب الوجود بذاته فانه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فاما ان يكون تركيبه واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته أعني من غيران يكون له مركب وبخاصة على قول من انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول وأما انه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن ان تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها الا بالاشتراك مثل اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطاطاليس فهو كائن فاسد فضلا على ان يكون لا علة له وأما انه هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس تفضي الى ذلك لانه اذا فرضنا ان الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تخلو اما ان يكون لها علة أو لا علة لها وانه ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له فان هذا القول انما يؤدي من جهة امتناع التسلسل الى وجود ضروري لا علة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن ان يكون له علة صورية أو مادية الا ان يوضع ان كل مادة وصورة وبالجملة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود مع ماذكرنا فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى اول قديم ليس بمركب وانما يفضي الى اول ليس بحادث واما ان يكون العالم والعلم شيأ واحدا فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الامر في امثال هذه الاشياء الى ان يتحد المفهوم فيهما وذلك ان العالم ان كان عالما

الاول فيستلزم ضرورة ان يكون شرطا في وجود كل الفاعلات للمفعولات فتكون المادة ليست شرطا في وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل انما يفعل في قابل بل وان يكون شرطا في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسما وهذا كله لا تسامح الاشعرية لا تبطله فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بجسم وهذا هو غاية ما تنتهي اليه الاقاويل الجدلية في هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الاشياء وبخاصة في كتب الحكيم الاول لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان ألفي له شيء في ذلك فان ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع الى قوله ولا صفته (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول ان لا يكون قابلا للصفة لان القبول يدل على هيولى وذلك انه ليس يمكن ان يقطع التسلسل بوضع فاعل باي صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل اصلا ولا موصوف بصفة يلزم عنها ان يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية لا ولى بقوم بعلة قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن انه مستحيل فان كل ما له شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لان الشيء لا يمكن ان يكون علة لمقارنته الشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لان المشروط لا يخلو ان يكون قائما بذاته من دون اقترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن ان يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها المسلك الثاني (قال) أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (ثم قال) أبو حامد رادا على هذا القول وهذا هو الاول الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في معنى واحد والفصل في هذه الخصوم هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فيما له علة قابلية ان يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالمشروط ولان المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا ان يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذات ليست علة فاعلية لوجود العلم وانما هي شرط في وجود العلم قائما بها ولذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك الا أن يضعوا ان ههنا برهانا يؤدي الى ربط قديم من رابط قديم وهو نوع آخر من الربط غير الذي في الكائنة الفاسدة فان هذه كلها

عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين ان المحال الذي راموا ان يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بلازم فقال فيقال لهم ان اردتم لى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق الاقنع في هذا في وجوب الايجاد ولزوم ذلك للاشعرية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من الممكن الموجود الممكن الحقيقي و يرون ان كل ما دون المبدء الاول هو بهذه الصفة وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا و يرون أيضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس ممكنا في نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان يقولوا ان الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا و انما يلزم ان يكون قديما لا علة له فاعلية فلذلك ليس عندهم ولا برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل بريد فان قالت الفلاسفة ان البرهان قد أدى الى ان واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذا وضعتم ذاتا وصفات فقد وضعتم علة قابلة ثم قال مجيبا عن هذا قلنا واذا سلم ان له علة قابلة فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات الى قوله والمعلولات يريد ان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة فيلزمهم ان يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما ادى اليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية فضلا على ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما دل على انه ليس له سبب فاعل (قلت) وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ولو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم لان الذات الذي وضعوا انما هي قابلة للصفات لا للاول اذ يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع ذلك النصارى ثم قال فان قيل كما يجب الى قوله لازم التسلسل وأفضى الامر الى موجود لا محل له كما قال في العلة الفاعلية ثم قال مجاوبا لهم صدقتم الى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجاوبا لهم فكانه قول سفسطائي وقال ان القول في وجوب تناهي العلل القابلية ولا تناهيها الا نسبة بينه وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص عن تناهي العلل القابلية غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل القابلية فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة كما يسلم وجود فاعل اول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة فليست تلك المادة محدودة لا في القابلية الاولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الاول ان كان له مادة ان تكون مادة خاصة

[illegible]

لك جميع الشكوك التي أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع واذا أنزلت أن العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي فينا فادراكه ذات الشيء غير ادراكه انه مبدؤ للشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي افاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل مثال ذلك ان العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات افعالا عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت افعال الموجودات افعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدؤ الاول يعقل ذاته أو يعقل شيأ خارجا عن ذاته فان وضع انه يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة في البارى تعالى وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه وهو أحق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه

(الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين أحدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الاول والسؤال الثاني هو هل يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه محيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن ان يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمتنع في العلم الاول ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره وذاته علما مفترقا من جهة انه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم ان العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه علة للموجود والكثرة التي نفى الفلاسفة هو ان يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي

الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاشخاص فانه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد ولذلك قد يعلم
زيد ذاته مع جهله بعمرو (قال) أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لان الذات واحدة (قلت)
كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينبني على أصول لهم يجب أن تتقدم فتتكلم فيها
فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الالزامات
كلها وذلك ان القوم يضعون ان الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون
أن الصور انما كانت غير عالمة لانها في مواد فاذا وجد شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم
ذلك بدليل انهم وجدوا أن الصور المادية اذا تجردت في النفس من مادتها صارت علما وعقلا
وان العقل ليس شيأ أكثر من الصور المتجردة من المادة واذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس
مجردا في أصل طبيعته فالتي هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علما وعقلا
ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق الاشياء وكان العقل ليس شيأ أكثر من ادراك
المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين
العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وانما
تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من
جميع الجهات فان ألفي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل
المعقولات ولا بد ولان العقل ليس هو شيأ أكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها
ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء
الموجودة ويتأخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في
الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل
منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبائع
الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي فينا مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات
فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة
الموجودة في موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في
النظام الذي في الموجودات وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات
معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة
للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيأ خارجا عن ذاته
لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقل لا علة له وكان يكون مقصرا واذا فهمت هذا من
مذاهب القوم فهمت ان معرفة الاشياء بعلم كلي هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وأن العقل
المفارق لا يعقل الا ذاته وأنه لعقله ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيأ أكثر من
النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله القوى
الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي تسميها الفلاسفة
الطبائع فانه يظهر ان كل موجود ففيه افعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن ان

الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيبا لهم قلنا مهما كان العلم واحدا الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غايته خطبي أو جدلي وتصوير ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحدا حجتان نتيجتهما انه يظهر ان في المعقولات منا احوالا لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها مثل ان الشيء واحد موجود وضروري وممكن وان هذا اذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالحجة الاولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس وهي فيه شبيهة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها احوال لا تتكثر المعقولات بها ويحتج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هي من هذا الباب فهو يعانده هذه الحجة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالابوة مثلا غير علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي في المعقولات فهي ان تكون حالا أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لانه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورام ان يحله بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف واما الحجة الثانية فهي انا نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو حال في العلم الاول لا صفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية واما ما جاوب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلا معنى له اذ معروف من أمره انه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء غافلا عن انه يعلم انه يعلم ان يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور الى غير نهاية وأما الحجة التي ألزمها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لا ينفك خصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم الباري تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا أجهل ممن يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكمية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة وعلم الاول لا شك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا

ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم
الانساني تعدد من وجهين أحدهما من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد
الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا أعني التعدد الذي يلحق الجنس الاول كانك (قلت)
الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل منا هو واحد من الامر الكلي
المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين انه اذا انزهنا العلم
الازلي عن معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا
ادراكه الا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال
القوم ان للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم
وأيضا قالوا العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل
وكلما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم
وليس يصح على العلم الازلي ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة
لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الاول يجب ان يكون علما بالفعل
والا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن
الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن
بعض فأما ان وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا
كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا
هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد بالفعل سبحانه لكن تكييف هذا المعنى وتصوره
بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل
البارى تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه هو
أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله
تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الآيات الواردة
في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عند هذا غيره من الفلاسفة الى قوله
وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا ان يعرف غيره
من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والاشرف وجودا أخس لان
العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن
به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه واما
النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل
هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلنا وهو بالجملة
لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فان ابن سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم
الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته
وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا

جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس من هو في حقه سم فقد استحق القود وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود أيضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها وأعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها أعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وأعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها أعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها أعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل أفعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتغيرها في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نارا الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعتقدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعل صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة

بل بالذين فى غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهبك اذا اخطؤا فى شئ فليس من الواجب ان ينكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول انه لاسبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاده منها حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطؤن فى أشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا اياها فى علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزموننا على التوقيف على خطأ ان كان فى آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا فى مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الالهية قولا يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بامر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل فى القول والعمل والذى حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشرع فى هذه الاشياء هو الذى يقوله محققوا الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادى (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله فى مسئلة مفردة (قلت) الكلام فى علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة فضلا على ان يثبت فى كتاب فانه لا تنتهى افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافى فى سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما اطاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الاول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الاشياء فى البارى تعالى لوجودها فى الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ بل واضطر الى تفهيم معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدى فهذه المسئلة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت فى كتاب الا فى الموضوعة على الطريق البرهانى وهى التى شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس فالكلام فى هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم ابدان كثير من الحيوانات التى تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هى أمور مضافة فانه

على نحو علم الانسان بها الذى هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد
قام البرهان على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات
لان وجود ذات لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له
ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل
عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال لهؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازى
فانا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته عين ذاته كلام فى غاية الركاكة والمتكلم به
أحق انسان بالخزى والافتضاح فان هذا هو الزام ان يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث
والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من جهة انه شيء مركب من محل وعلم
موجود فى ذلك المحل لزم ان يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب فى تغاير
العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة
بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وان
يكون منزها عن النقص الموجود فى عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر
الصفات قلت الشرارة والتمويه فى قوله أظهر فانه قد تبين ان من الصفات ما هو أحق باسم
الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما
بذاته وذلك انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما
وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي [illegible]
للاعراض وان يظهر من أمر بعضها انها [illegible] ان تقوم بذاتها الا ما عرض هنا للاشياء الكائنة
الاعراض ان تقوم بغيرها والا [illegible] الى موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة
الفاسدة من كون [illegible] العلم الذى هنالك بالاعراض التى هنا كلام فى غاية السخف وهو أشد سخفا
الاعراض [illegible]
ان يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وسخفه
فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة
العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان فى غاية البعد من طبيعة العرض فهو فى غاية
البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة فى ابطال قولهم الاول يجوز ان لا يشارك غيره فى
جنس) ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم
يكن له حد قلت هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم
ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل فان كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ
فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لان كل ماهية ذات خاصة فهو مركب من صورة عامة
وخاصة وهذا الذى يوجد له الحد وأما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك أعنى بتقديم وتأخير
فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا او الشيء او الهوية او الذات وقد يكون له حد من هذا
النوع من الحدود فان امثال هذه الحدود مستعملة فى العلوم مثل ما قيل فى حد النفس انها
استكمال لجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل فى حد الجوهر انه الموجود لا فى موضوع لكن ليس

هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا احدهما صورة والآخر مادة وان الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانها انما تصير معقولات وعقلا اذا جردها العقل من الامور القائمة بها أعنى الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعنى المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احداهما قوة والاخرى فعل نظروا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات أيضا فافضى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم ان يكون فعلا محضا والا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم ان لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجملتها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ ففرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تنقصك واحدة من هذه الثلاثة ففرضك أن تفزع في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة في الاسلام فانك ان كنت من أهلها لم تكن من اهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم الى ان يعتقدوا ان هذه الذات التي وجدوا انها مبدؤ العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا ان النظام الموجود ههنا في العالم واجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدؤ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وان يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه والكثير من الناس والافصاح به حرام ان وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول فقوله وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر عنه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك

6902
S17

هـذه الحدود والى تصوره بما يخصه وأما حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما يدل من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه فى غير ما موضع وما قاله أحد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنسا مقولا بتواطئ وانتفى أيضا ان يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله فى الذات يلزمه فى اللازم ولو كان لازما لم يقل فى جواب ما هو وايضا ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو باشتراك أو بلزوم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور مختلفة الذوات وأظن ابن سينا انه يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة فى طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التى وجودها مثل هذا الموجود فيها أول هو العلة فى سائر ما يوجد فيها فى ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الاشياء الحارة والذى يقال عليه بتقديم منها وهى النار هى السبب فى وجود سائر الاشياء الحارة حارة وكذلك الامر فى الجوهر وفى العقل وفى المبدء وفى ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر طبائع [illegible] من هـذا الجنس والاسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر وتوجد فى الاعراض وما قاله فى رسم [illegible] هو شئ لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو ما توجد أجناس هذه الاشياء فى حدودها وقد بين ذلك أبو نصر فى كتابه فى البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه [illegible] لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل [illegible] فى الحقيقة على مقول من المعقولات الثوانى أعنى المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون انما يدل على [illegible] هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشئ وقد بين ذلك أبو نصر فى كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع فى ذلك هو ان اسم الموجود يشكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق الا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض الى القوة والفعل أعنى لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعى لا لغوى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع فى ذلك ان يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين يتكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة فى لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود والموجود الذى هو بمعنى الصادق هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية

73	474	475	476	477	478	47
98	499	500	501	502	503	50
23	524	525	526	527	528	52
48	549	550	551	552	553	55
73	574	575	576	577	578	57

